Volume 44 Nomor 2, 2025

P-ISSN: 1410-9166
E-ISSN: 2655-7401

Tashwirul afkar

Jurnal Refleksi Pemikiran dan Kebudayaan

Articles

Burhanuddin Muhtadi; M. Adam Kamil
Warga Nahdliyin, Partai Politik, dan Pilihan Presiden 2024: Antara Identitas Keagamaan, Jaringan Organisasi, dan Preferensi Elektoral

Zainur Romli
Sociocultural Interventions in Strengthening the Child Marriage Prevention Ecosystem: The Role of Nahdlatul Ulama through the INKLUSI Programme

Akhmad Syakir Kurnia
Kritik Epistemologis atas Respons Nahdlatul Ulama terhadap Ekonomi Islam Modern: Fiqh Pesantren dan Ekonomi Syariah yang Digerakkan Negara di Indonesia

Teguh Dartanto
Arah Transformasi dan Kemandirian Ekonomi Warga NU: Menghidupkan Kembali Spirit Nahdlatut Tujjar di Abad Kedua

Asrul Raman
Penguatan Inklusi Sosial dan Akuntabilitas Sosial Desa melalui Pendekatan Sekolah Lapang: Studi Program P3PD Lakpesdam PBNU di 224 Desa

Essay

Hasanuddin Ali
Digitalisasi dan Transformasi Organisasi Nahdlatul Ulama: Menjaga Tradisi, Memperkuat Tata Kelola, dan Merespon Perubahan Sosial di Era Digital

LAKPESDAM

Lembaga Kajian dan Pengembangan Sumberdaya Manusia (Lakpesdam)
Pengurus Besar Nahdlatul Ulama (PBNU)

LAKPESDAM

LEMBAGA KAJIAN & PENGEMBANGAN
SUMBER DAYA MANUSIA
Nahdlatul Ulama

Tashwirul afkar

Jurnal Refleksi Pemikiran dan Kebudayaan

Tashwirul Afkar (P-ISSN: 1410-9166, E-ISSN: 2655-7401) is a peer-reviewed journal which is published by the Institute for the Study and Development of Human Resources, the Nahdlatul Ulama Executive Board (LAKPESDAM-PBNU) aims to initiate and to stimulate progress, both in religious and cultural thinking. Therefore, it publishes papers that promote new ideas, models, approaches, and paradigms by contributing to the advances in knowledge, theory of religious and cultural thinking.

The journal covers applied research studies and review articles, both in the format of full-length articles and research notes. Applied research studies are expected to examine relationships among variables relevant to hospitality and tourism by employing appropriate analytical or statistical technique. High-quality review articles that address the latest advances and develop theoretical knowledge or thinking about key aspects of religious and cultural thinking are accepted. Research notes are short articles that report advances in methodology, exploratory research findings, or extensions/discussions of prior research.

Tashwirul Afkar will also welcome commentary in response to published articles. All papers are subject to a double-blind peer-review process based on an initial screening by the editor criteria for evaluation include a significant contribution to the field, conceptual quality, appropriate methodology, and clarity of exposition.

Alamat Redaksi:
Jl. KH. Ramli Selatan No. 20A Menteng Dalam, Tebet Jakarta
Telp : (+62) 218298855
Fax : (+62) 218354925
E-mail : tashwirulafkar9@gmail.com
Web : tashwirulafkar.net
FB : Lakpesdam NU
Twitter : @Lakpesdam

Editorial and Reviewer Team

Editor In Chief
Husnul Qodim, (Scopus ID: 57205029879) UIN Sunan Gunung Djati Bandung, Indonesia

Managing Editor
Busro, (Scopus ID: 57205022652) UIN Sunan Gunung Djati Bandung, Indonesia

Editorial Board
- Khamami Zada, (Scopus ID: 57215930206), Universitas Islam Syarif Hidayatullah, Jakarta, Indonesia.
- Ahmad Zainul Hamdi, (Scopus ID: 57193400976) UIN Sunan Ampel Surabaya, Surabaya, Indonesia
- Rumtini (Scopus ID: 57219547828) Universitas Sebelas Maret, Surakarta, Indonesia
- Sumanto Al Qurtuby, (Scopus ID: 55749925200) King Fahd University of Petroleum and Minerals, Arab
- Zaenuddin Hudi Prasojo, (Scopus ID: 36731458100) IAIN Pontianak, Indonesia
- Ayang Utriza Yakin, (Scopus: 57156477200) Université Catholique de Louvain, Louvain-la-Neuve, Belgium
- Suhadi, (Scopus ID: 56053510100), Australian National University (ANU), Canberra, Australia
- Nor Ismah, (Scopus ID: 57191201764) Leiden University, Netherlands

English Language Advisor
Fajar Rohandy, (Scopus ID: 58045213100) Indonesian Association of Applied Linguistics (IAAL), Indonesia

Administrative Staff
- Abdul Wasik, (Scopus ID: 57979528500) UIN Sunan Gunung Djati Bandung, Indonesia
- Ahmad Fairozi, Universitas Nahdlatul Ulama, Indonesia.

Reviewers

- Ulil Abshar Abdalla, Lembaga Kajian dan Pengembangan Sumberdaya Manusia Pengurus Besar Nahdlatul Ulama, Indonesia
- Mark Woodward, (Scopus ID: 35281392700) Arizona State University, United States
- Ken Miichi, (Scopus ID: 23091155300) Waseda University, Japan
- Nadirsyah Hosen, (Scopus: 57226852864) Monash University, Melbourne, Australia
- Ismail Fajrie Alatas, (Scopus ID: 37060357000) New York University, United States
- James B Hoesterey, (Scopus ID: 55199599200), Emory University, United States
- Rumadi, (Sinta ID: 6201892), Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah, Jakarta, Indonesia.
- Ahmad Suaedy, (Scopus ID 56419869500) Universitas Nahdlatul Ulama, Indonesia
- Marzuki Wahid, (Sinta ID: 521908), IAIN Syekh Nurjati Cirebon, Indonesia.
- Dadi Darmadi, (Scopus ID: 56835614700), Universitas Islam Syarif Hidayatullah, Jakarta, Indonesia
- Nur Rofiah, (Sinta ID: 654434), Universitas Islam Syarif Hidayatullah, Jakarta, Indonesia
- Syafiq Hasyim, (Scopus ID: 57208110897), Universitas Islam International Indonesia, Depok, Indonesia
- Ahmad Ali Nurdin, (Scopus ID: 57205295222) UIN Sunan Gunung Djati Bandung, Indonesia
- Abd Moqsith Ghazali, (Sinta ID 269250), Universitas Islam Syarif Hidayatullah, Jakarta, Indonesia

Table of Contents

Editor and Reviewer Team i
Table of Contents iii

Articles
Warga Nahdliyin, Partai Politik, dan Pilihan Presiden 2024: Antara Identitas Keagamaan, Jaringan Organisasi, dan Preferensi Elektoral 123-150
Burhanuddin Muhtadi, M. Adam Kamil

Sociocultural Interventions in Strengthening the Child Marriage Prevention Ecosystem: The Role of Nahdlatul Ulama through the INKLUSI Programme 151-176
Zainur Romli

Kritik Epistemologis atas Respons Nahdlatul Ulama terhadap Ekonomi Islam Modern: Fiqh Pesantren dan Ekonomi Syariah yang Digerakkan Negara di Indonesia 177-202
Akhmad Syakir Kurnia

Arah Transformasi dan Kemandirian Ekonomi Warga NU: Menghidupkan Kembali Spirit Nahdlatut Tujjar di Abad Kedua 203-234
Teguh Dartanto

Penguatan Inklusi Sosial dan Akuntabilitas Sosial Desa melalui Pendekatan Sekolah Lapang: Studi Program P3PD Lakpesdam PBNU di 224 Desa 235-262
Asrul Raman

Essay
Digitalisasi dan Transformasi Organisasi Nahdlatul Ulama: Menjaga Tradisi, Memperkuat Tata Kelola, dan Merespon Perubahan Sosial di Era Digital 264-272
Hasanuddin Ali

Tashwirul Afkar Vol. 44, No. 2, 2025
http://tashwirulafkar.net/index.php/afkar/index
ISSN 2655-7401 (online) ISSN 1410-9166 (print)

Warga Nahdliyin, Partai Politik, dan Pilihan Presiden 2024: Antara Identitas Keagamaan, Jaringan Organisasi, dan Preferensi Elektoral

Burhanuddin Muhtadi
Guru Besar Ilmu Politik UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, Direktur Eksekutif Indikator Politik Indonesia dan Visiting Senior Fellow ISEAS - Yusof Ishak Institute, Singapura
Email: burhanuddin.muhtadi@uinjkt.ac.id

M. Adam Kamil
Direktur Riset Indikator Politik Indonesia
Email: adamkamil@indikator.co.id

Abstrak

Nahdlatul Ulama (NU) merupakan organisasi Islam terbesar di Indonesia dan kerap diasumsikan sebagai basis elektoral yang kohesif. Namun, Pemilu 2024 kembali menunjukkan bahwa besarnya jumlah warga Nahdliyin tidak otomatis berujung pada konsolidasi elektoral. Artikel ini menganalisis bagaimana identitas keagamaan dan keterikatan organisasional NU memengaruhi pilihan partai politik dan kandidat presiden dalam Pemilu 2024. Studi ini menggunakan data survei nasional berskala besar (N = 5.500) yang dilengkapi dengan survei masif di dua basis utama NU—Jawa Timur dan Jawa Tengah (N ≈ 20.900). Secara analitis, studi ini membedakan antara kedekatan kultural dengan NU dan keanggotaan aktif dalam organisasi NU, serta menguji pengaruh keduanya melalui analisis deskriptif dan regresi multivariat. Hasil analisis menunjukkan bahwa pengaruh NU tidak bersifat monolitik. Kedekatan kultural dengan NU masih berperan dalam membentuk pilihan partai—terutama terhadap PKB dan PPP—namun efeknya terbatas dan cenderung melemah setelah dikontrol oleh faktor demografis dan evaluasi politik. Sebaliknya, keanggotaan aktif dalam NU memiliki efek elektoral yang jauh lebih kuat dan konsisten, baik dalam pilihan partai maupun kandidat presiden. Temuan ini menjembatani perdebatan keras antara pendekatan politik aliran dan dealiranisasi dengan menunjukkan bahwa afiliasi keagamaan tidak sepenuhnya hilang, tetapi kini bekerja secara kondisional melalui jaringan organisasi dan isyarat elite yang terfragmentasi.

Keywords: Identitas Keagamaan; Perilaku Memilih; Keterikatan Organisasional

DOI: 10.51716/ta.v44i2.685 **Copyright ©** Author

Abstract

Nahdlatul Ulama (NU) is the largest Islamic organisation in Indonesia and is often assumed to constitute a cohesive electoral base. However, the 2024 election once again demonstrated that the numerical strength of Nahdliyin does not automatically translate into electoral consolidation. This article analyses how religious identity and organisational attachment to NU shaped voters' choices of political parties and presidential candidates in the 2024 election. The study draws on a large-scale national survey (N = 5,500), supplemented by extensive surveys in two of NU's main strongholds, East Java and Central Java (N 20,900). Analytically, the study distinguishes between cultural affinity with NU and active membership in NU organisations, and examines the effects of both through descriptive analysis and multivariate regression. The findings show that NU's electoral influence is not monolithic. Cultural affinity with NU continues to shape party choice, particularly support for PKB and PPP, but its effect is limited and tends to weaken after controlling for demographic factors and political evaluations. By contrast, active in NU has a much stronger and more consistent electoral effect, both on party choic and on presidential candidate preference. These findings bridge the intense debate between the politik aliran *and dealignment perspectives by showing that religious affiliation has not disappeared altogether. Rather, it now operates conditionally through organisational networks and fragmented elite cues.*

Keywords: Religious Identity; Voting Behaviour; Organisational Attachment.

Pendahuluan

Nahdlatul Ulama (NU) merupakan organisasi Islam terbesar di Indonesia dengan basis massa yang sangat luas, terutama di Jawa Timur dan Jawa Tengah. Sejak Reformasi 1998, NU kerap dipandang sebagai aktor kunci dalam politik elektoral Indonesia. Namun, besarnya jumlah warga NU tidak serta-merta berbanding lurus dengan konsolidasi suara politik mereka pada satu partai atau satu kandidat presiden. Fenomena ini menimbulkan pertanyaan klasik namun terus relevan: mengapa warga NU—meskipun jumlahnya besar—tidak otomatis memilih partai yang diasosiasikan secara kuat dengan NU, khususnya PKB?

Pemilu serentak 2024 kembali menegaskan kompleksitas ini. Di satu sisi, PKB tetap menjadi aktor penting dalam politik nasional dan secara historis memiliki hubungan dekat dengan NU. Di sisi lain, preferensi elektoral warga NU dalam Pemilu Presiden (Pilpres) 2024 tampak semakin terfragmentasi, seiring dengan menguatnya personalisasi politik, kalkulasi kinerja, serta dinamika elite dan koalisi. Studi ini berangkat dari upaya untuk memahami bagaimana kedekatan warga dengan NU, baik secara kultural maupun organisasional, mempengaruhi pilihan politik mereka dalam Pemilu Legislatif dan Presiden 2024.

Dengan menggunakan pendekatan kuantitatif berbasis data survei berskala besar yang dikombinasikan dengan analisis inferensial, kami menguji pengaruh NU terhadap perilaku memilih di Pemilu 2024**.** Kami menemukan bahwa pengaruh NU dalam politik elektoral Indonesia tidak bersifat monolitik maupun otomatis. Tidak seperti klaim kubu yang menegaskan politik aliran sudah mati, kami menemukan efek NU tetap relevan secara elektoral, meski pengaruhnya kini bekerja secara kondisional dan berlapis**,** terutama melalui jaringan organisasional dan isyarat elite, bukan semata-mata melalui identitas kultural keagamaan. Dengan membedakan antara warga yang "merasa NU" dan mereka yang aktif secara organisasional, studi ini menunjukkan bahwa keanggotaan aktif dalam NU memiliki daya penjelas yang jauh lebih kuat dan konsisten dibandingkan kedekatan simbolik semata.

Literatur mengenai perilaku memilih warga NU sejauh ini menunjukkan perbedaan tajam antara dua kutub kesarjanaan*. Pertama,* kubu kesarjanaan yang memakai pendekatan *aliran* yang menegaskan bahwa afiliasi sosial-keagamaan masih membentuk preferensi politik secara relatif stabil (Ufen, 2006; Fossati, 2019). Pendekatan ini sangat dipengaruhi oleh konsep politik aliran, yang merujuk pada pembelahan sosial-budaya yang relatif stabil dan terlembagakan dalam perilaku politik (Geertz, 1960). Geertz membedakan masyarakat Jawa ke dalam tiga aliran utama—santri, abangan, dan priyayi—yang masing-masing memiliki orientasi religius, sosial, dan politik yang berbeda. Dalam kerangka ini, NU diposisikan sebagai representasi utama santri tradisional, dengan basis sosial yang kuat di pedesaan Jawa.

Pendekatan aliran kemudian digunakan untuk menjelaskan perilaku memilih yang relatif stabil pada masa demokrasi parlementer 1950-an dan bahkan bertahan secara laten selama Orde Baru (Feith, 1962). Dalam konteks NU, hubungan antara identitas keagamaan, jaringan pesantren, dan preferensi politik dianggap membentuk ikatan elektoral jangka panjang, yang pasca-Reformasi menemukan ekspresi politiknya melalui Partai Kebangkitan Bangsa (PKB). Sejumlah studi awal pasca-1998 menunjukkan bahwa PKB berhasil memobilisasi suara NU secara signifikan, terutama pada Pemilu 1999 dan 2004 (Bush, 2009; Ufen, 2006).

Namun, jika benar kerangka politik aliran masih bekerja, mengapa ekspresi politik NU tidak pernah sepenuhnya monolitik. Sejak keputusan "kembali ke khittah" pada 1984, NU secara formal menarik diri dari politik praktis, membuka ruang bagi preferensi politik yang beragam di kalangan warganya. Hal ini menciptakan ketegangan antara NU sebagai milieu sosial-keagamaan dan NU sebagai entitas politik tidak langsung.

Kedua, kubu kesarjanaan yang menggunakan pendekatan *dealignment* (dealiranisasi) dan personalisasi politik dalam menjelaskan perilaku elektoral warga Nahdliyin. Kubu ini menekankan proses dealiranisasi di

mana santrinisasi abangan membuat batas-batas antar-aliran menjadi kabur dan pada saat yang sama terjadi peningkatan peran figur, kinerja petahana, serta koalisi calon presiden dalam menentukan perilaku pemilih, termasuk warga Nahdhiyin. Pioner madzab intelektual ini adalah Saiful Mujani dan William Liddle (2007) yang merujuk pada Pilpres 2004 di mana basis identitas sosial dan *party identification* melemah, sementara daya tarik personal kandidat justru menguat. Konsekuensinya, pemilih, termasuk warga NU, semakin cair dan pragmatis (Muhtadi, 2019; Muhtadi, 2020).

Kubu dealiranisasi ini menantang viabilitas politik aliran. Mujani dan Liddle (2007) menunjukkan bahwa dukungan elektoral di Indonesia lebih banyak ditentukan oleh evaluasi kinerja, kepemimpinan, dan kondisi ekonomi daripada identitas sosial atau keagamaan. Fenomena ini sejalan dengan literatur *dealignment* di demokrasi maju, yang menunjukkan melemahnya ikatan tradisional antara pemilih dan partai akibat modernisasi, pendidikan, dan ekspansi media (Dalton, 2004). Dalam konteks Indonesia, proses ini dipercepat oleh pemilihan presiden langsung sejak 2004, yang mendorong personalisasi politik dan melemahkan peran partai sebagai perantara utama.

Bagi warga NU, pendekatan dealiranisasi berarti bahwa identitas keagamaan tidak lagi secara otomatis menentukan pilihan elektoral. Sejumlah studi menunjukkan bahwa pemilih NU semakin sering melakukan *split-ticket voting*, memilih partai tertentu dalam pemilu legislatif tetapi kandidat presiden yang berbeda dalam pilpres (Qodari, 2015). Dengan demikian, kubu ini mengklaim NU kehilangan daya deterministiknya dalam menjelaskan perilaku memilih.

Berdasarkan literatur di atas, terdapat celah penting dalam studi tentang NU dan perilaku memilihnya. Sebagian besar penelitian sebelumnya memperlakukan identitas NU secara monolitik tanpa membedakan antara kedekatan kultural keagamaan dan keanggotaan organisasional. Studi ini berkontribusi dengan membedakan secara eksplisit kedua dimensi tersebut dan menunjukkan bahwa keanggotaan aktif NU memiliki daya penjelas yang jauh lebih kuat dibandingkan sekadar identitas kultural NU.

Studi ini berusaha menjembatani *deadlock* antara pendekatan aliran dan dealiranisasi. Hipotesis studi ini adalah NU tidak mati sebagai basis sosial politik, tetapi juga tidak lagi berfungsi sebagai penentu otomatis. Kami meyakini pengaruh NU masih bekerja melalui mekanisme jaringan, isyarat (*elite cues)*, dan aktivasi organisasi, khususnya dalam konteks politik elektoral yang semakin terpersonalisasi sejak Pilpres 2004. Keanggotaan aktif dalam NU diduga meningkatkan eksposur warga Nahdliyin terhadap diskursus internal, arahan elite, dan pertimbangan strategis organisasi. Dengan demikian NU dipercaya tetap memiliki dampak elektoral yang nyata,

tetapi dampak tersebut bersifat kondisional dan berlapis, tergantung pada tingkat keterlibatan individu dalam organisasi.

Berdasarkan perdebatan madzab intelektual di atas, studi ini mengajukan tiga pertanyaan utama: *Pertama*, sejauh mana kedekatan warga dengan NU memengaruhi pilihan partai politik dan pilihan presiden dalam Pemilu 2024? *Kedua*, apakah keaktifan organisasional dalam NU memiliki efek elektoral yang berbeda dibandingkan sekadar kedekatan kultural dengan NU? *Ketiga*, apakah "efek NU" masih bekerja secara langsung, ataukah ia dimediasi oleh faktor-faktor lain seperti demografi dan evaluasi terhadap presiden petahana?

Untuk menguji hipotesis di atas, kami menggunakan pendekatan kuantitatif yang dikawinkan dengan observasi mendalam terhadap perilaku elektoral NU. Terdapat dua sumber data utama: *pertama*, survei besar di dua basis utama NU, yaitu Jawa Timur (N=10.800) dan Jawa Tengah (N=10.100), yang dilakukan dengan metode *multistage random sampling* dan wawancara tatap muka. *Margin of error* masing-masing sekitar ±1,1% pada tingkat kepercayaan 95%. Sampel berasal dari seluruh kabupaten/kota di Jawa Timur dan Jawa Tengah, yang terdiri dari 200 responden di tiap kota (kecuali Kota Surabaya 400 responden) dan 300 responden di tiap kabupaten. Karena besarnya sampel ini, studi ini mampu melakukan analisis per kabupaten/kota. Proses wawancara di lapangan dilakukan pada Desember 2023 oleh tim pewawancara independen dari Indikator Politik yang sudah terlatih melakukan survei opini publik.

Kedua, survei nasional di seluruh provinsi di Indonesia dengan *oversample* di 18 provinsi (N=5.500), yang memungkinkan perbandingan antara 18 provinsi dengan agregat nasional. Semua survei menerapkan kontrol kualitas melalui *spot check* minimal 20% responden. Populasi survei ini adalah seluruh warga negara Indonesia yang punya hak pilih dalam pemilihan umum, yakni mereka yang sudah berumur 17 tahun atau lebih, atau sudah menikah ketika survei dilakukan. Survei nasional ini dilakukan pada 28 Januari – 4 Februari 2024 atau dua minggu sebelum Pemilu 2024.

Dalam survei di dua basis utama NU Jawa Timur dan Jawa Tengah, afiliasi dan kedekatan responden dengan NU diukur secara multidimensional. *Pertama*, responden ditanya tingkat afiliasinya pada ormas Islam, apakah mereka merasa menjadi bagian dari NU, Muhammadiyah, ormas Islam lain, atau tidak berafiliasi dengan ormas Islam mana pun. *Kedua*, identitas ke-NU-an diukur melalui *self-identification* sebagai santri tradisionalis, yang dibedakan dari kategori santri modernis, atau priyayi dan abangan, untuk menangkap orientasi kultural-keagamaan yang lebih luas. *Ketiga*, studi ini menggunakan intensitas melakukan ritual khas NU meliputi qunut, tahlilan/yasinan, ziarah kubur, dan ikut khaul kiai tertentu sebagai indikator

tambahan untuk menangkap dimensi praksis dari identitas dan tradisi ke-NU-an.

Sementara dalam survei nasional, relasi dengan NU diukur melalui dua indikator, yakni kedekatan dengan NU secara kultural dan keaktifan dalam organisasi NU. Mengingat tujuan utama studi ini adalah menangkap perilaku politik warga Nahdliyin pada tingkat nasional, serta karena survei nasional dilaksanakan tepat menjelang Pemilu 2024, kedua variabel dalam survey nasional inilah yang dianalisis secara lebih sistematis dalam pengujian inferensial. Sebaliknya, survei di basis NU, yaitu Jawa Timur dan Jawa Tengah, dilakukan sekitar dua bulan sebelum hari pemungutan suara, sehingga relatif kurang mampu memotret preferensi elektoral secara pasti. Oleh karena itu, temuan dari survei di Jawa Timur dan Jawa Tengah—yang memuat tiga indikator ke-NU-an— hanya disajikan dalam bentuk analisis deskriptif, untuk menggambarkan proporsi dan profil warga NU berdasarkan berbagai dimensi identitas dan ritual Nahdliyin.

Hasil dan Pembahasan

Survei di Dua Basis NU

Studi kami menemukan 78% responden Muslim di Jawa Timur dan Jawa Tengah mengaku NU. Angka ini jauh melampaui ormas-ormas Islam lain, seperti Muhammadiyah (4,4%) maupun ormas Islam lainnya (1,1%). Hanya sekitar 16% responden yang menyatakan bukan bagian dari organisasi Islam mana pun. Temuan ini menegaskan bahwa NU merupakan referensi keagamaan yang sangat dominan di dua provinsi basis utamanya. Dibandingkan dengan tingkat nasional, di mana hanya sekitar 54,6% responden Muslim yang mengaku NU, proporsi Nahdliyin di Jawa Timur dan Jawa Tengah tampak jauh lebih tinggi. Perbedaan ini mengonfirmasi posisi kedua provinsi tersebut sebagai basis sosiologis utama NU, sekaligus menjelaskan mengapa dinamika politik Nahdliyin di wilayah ini memiliki bobot yang sangat besar dalam politik elektoral Indonesia, Jawa Timur dan Jawa Tengah merupakan provinsi dengan pemilih terbesar kedua dan ketiga se-Indonesia.

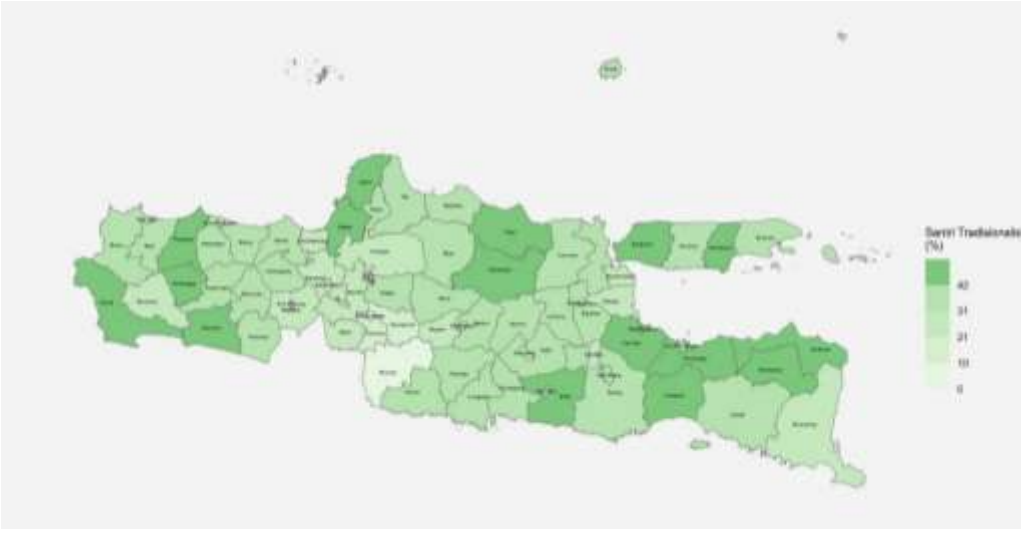
Jika keterikatan terhadap NU diukur melalui *self-description* secara kultural, yaitu apakah responden mengidentifikasi diri sebagai santri, priyayi, atau abangan, terlihat pola yang sangat jelas di Jawa Timur dan Jawa Tengah. Mereka yang mengaku sebagai santri mencapai 65,7% (Tabel 1). Jika diperinci lebih jauh, responden yang mengaku sebagai santri tradisionalis—kategori yang paling dekat dengan identitas NU—merupakan kelompok terbesar di kedua provinsi tersebut, dengan proporsi yang paling tinggi di Jawa Timur. Sebaliknya, kategori priyayi dan abangan relatif lebih kecil jumlahnya. Analisis lebih mendalam terhadap basis santri tradisional menurut kabupaten/kota ditampilkan di Gambar 1. Temuan ini menegaskan

bahwa basis sosiologis NU tidak hanya tercermin dalam kedekatan secara kultural, tetapi juga tertanam kuat dalam identitas kultural dan cara responden mendefinisikan diri mereka sendiri, terutama di Jawa Timur sebagai jantung tradisionalisme NU.

Tabel 1: Proporsi Muslim di Jawa Timur dan Jawa Tengah Berdasarkan Aliran (%)

	GABUNGAN	JAWA TENGAH	JAWA TIMUR
Santri	**65.7**	**63.5**	**67.7**
Base: Muslim			
Santri Traditionalis	36.2	35.1	37.2
Santri Modernis	18.2	18.8	17.7
Tidak jawab	11.3	9.6	12.8
Base: Santri			
Santri Traditionalis	55.1	55.3	54.9
Santri Modernis	27.7	29.6	26.2
Tidak jawab	17.2	15.2	18.9
Abangan	**14.9**	**18.0**	**12.1**
Priyayi	**4.2**	**5.1**	**3.4**
Tidak jawab	**15.2**	**13.3**	**16.9**

Gambar 1: Basis Santri Tradisionalis Menurut Kabupaten/Kota (%)



Tabel 2 memperlihatkan bahwa responden Muslim yang mengidentifikasi diri sebagai santri tradisionalis memiliki profil sosial yang

khas dan relatif homogen, yang secara umum dapat dikategorikan sebagai *wong cilik*. Mereka lebih banyak berasal dari kelompok petani dan pekerja informal, memiliki tingkat pendidikan dan pendapatan yang lebih rendah, serta lebih dominan pada kelompok usia tua. Selain itu, santri tradisionalis juga lebih terkonsentrasi di wilayah pedesaan, yang selama ini merupakan basis sosial utama NU. Pola ini sangat kontras dengan responden yang mengaku sebagai santri modernis, yang cenderung lebih muda, lebih terdidik, berpendapatan lebih tinggi, dan lebih banyak tinggal di wilayah perkotaan, serta lebih sering berprofesi sebagai pegawai, profesional, atau mahasiswa. Perbedaan profil sosial-ekonomi ini menegaskan bahwa santri tradisionalis dan santri modernis bukan hanya berbeda dalam orientasi keagamaan, tetapi juga merepresentasikan dua strata sosial yang berbeda, yang pada gilirannya berimplikasi penting bagi perilaku politik dan preferensi elektoral mereka.

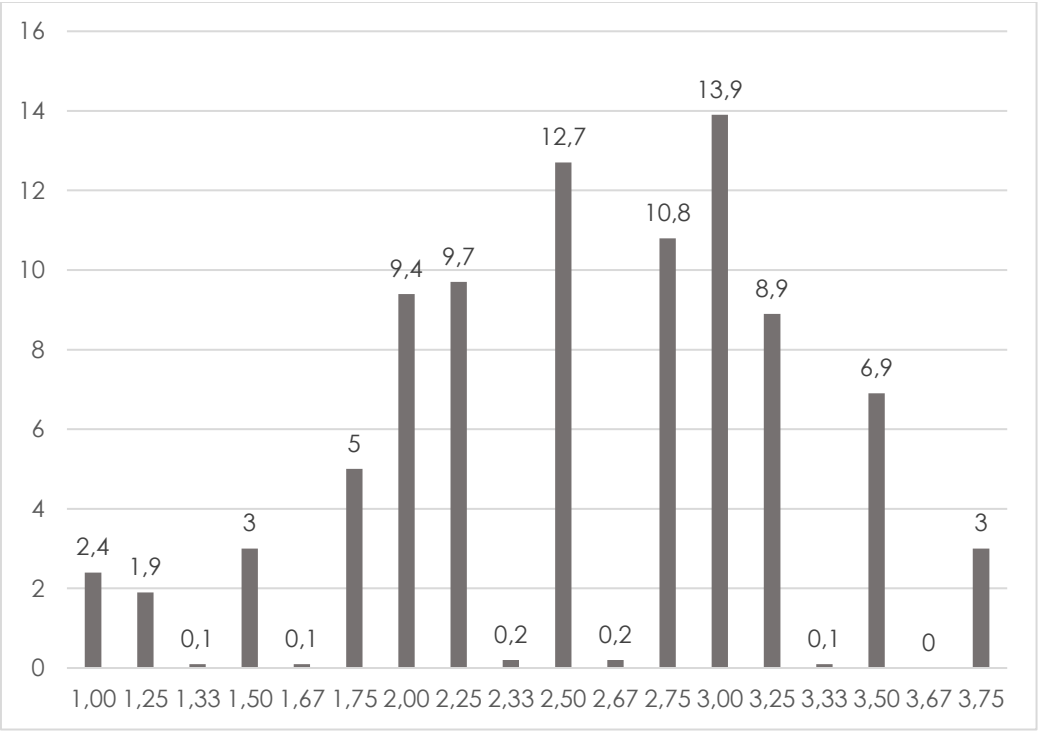
Tabel 2: *Breakdown* Demografi Santri Tradisionalis dan Modernis (%)

	Santri	**Abangan**	**Priyayi**	Tidak Jawab	**Santri Traditionalis**	**Santri Modernis**	Tidak Jawab	Non Santri
GENDER								
Laki-laki	64.3	16.3	4.4	14.9	37.0	16.7	10.6	35.7
Perempuan	67.1	13.5	4.0	15.5	35.4	19.7	12.0	32.9
GENERASI								
Gen Z (1997 - 2012)	69.4	13.0	4.2	13.4	26.4	32.8	10.2	30.6
Millenials (1981 - 1996)	65.2	15.9	4.3	14.6	33.7	20.4	11.2	34.8
Gen X (1965 - 1980)	64.7	16.0	4.2	15.2	39.8	13.7	11.2	35.3
Babby Boomers+ (1918 - 1964)	64.4	13.6	4.2	17.9	44.3	7.4	12.6	35.6
SUKU								
Jawa	64.8	16.1	4.2	14.9	35.2	18.7	11.0	35.2
Madura	73.8	4.9	4.4	16.8	45.0	13.9	15.0	26.2
Lainnya	65.5	10.5	1.8	22.2	38.9	18.2	8.5	34.5
PENDIDIKAN								
<= SD	65.3	15.4	3.7	15.7	43.2	9.2	12.9	34.7
SLTP	65.6	16.0	3.6	14.8	36.9	17.5	11.1	34.4
SLTA	66.0	14.3	5.1	14.7	29.1	27.0	9.8	34.0
Kuliah	67.2	12.2	5.6	15.0	23.3	35.1	8.8	32.8
PEKERJAAN								
Petani/peternak/nelayan	65.6	15.4	3.2	15.8	44.1	8.8	12.6	34.4
Buruh kasar, sopir/ojek, keamanan, warung/PKL, tidak tetap, menganggur	64.1	16.6	4.1	15.2	35.3	18.0	10.8	35.9
Wiraswasta, pengusaha	66.0	16.1	4.3	13.5	34.0	19.6	12.4	34.0
Pegawai (negeri/swasta), Guru/Dosen, Profesional	67.7	12.2	6.1	14.0	26.0	34.5	7.1	32.3
Ibu Rumah Tangga	66.7	13.6	4.2	15.5	37.7	17.5	11.5	33.3
Masih sekolah/kuliah	70.1	13.0	3.7	13.2	17.7	40.9	11.5	29.9
Lainnya	63.1	14.3	5.9	16.6	36.9	14.5	11.7	36.9
PENDAPATAN								
< 1 juta	67.6	13.1	3.8	15.5	40.9	13.1	13.6	32.4
1 - < 2 juta	65.1	16.0	3.9	15.1	37.7	16.8	10.6	34.9
2 - < 4 juta	64.7	16.8	4.9	13.5	31.4	23.8	9.4	35.3
=> 4 juta	65.4	14.9	5.7	14.0	26.5	30.4	8.6	34.6
PEDESAAN/URBAN								
Pedesaan	67.3	14.6	3.8	14.4	39.8	15.1	12.3	32.7
Urban	63.9	15.3	4.7	16.1	31.9	21.8	10.1	36.1

Selain mengukur kedekatan sosio-kultural dan orientasi keagamaan, survei berskala besar di Jawa Timur dan Jawa Tengah ini juga memotret sejauh mana praktik ritual khas NU dijalankan oleh responden Muslim di dua provinsi ini. Empat ritual utama yang diukur meliputi: membaca qunut saat salat Subuh, tahlilan/yasinan, ziarah kubur, dan menghadiri khaul kiai. Masing-masing ritual diukur menggunakan skala 1 hingga 4, di mana 1 berarti tidak pernah dan 4 berarti sangat sering.

Grafik 1 menampilkan *mean score* dari kombinasi keempat praktik ritual tersebut. Distribusi skor menunjukkan bahwa mayoritas responden berada pada rentang menengah hingga tinggi, dengan konsentrasi kuat di kisaran 2,5 hingga 3,5. Pola ini mengindikasikan bahwa praktik ritual NU bukan fenomena marginal, melainkan dijalankan secara cukup intens oleh sebagian besar Muslim di Jawa Timur dan Jawa Tengah. Dengan kata lain, dimensi ritual praksis ke-NU-an masih sangat hidup di basis tradisional NU.

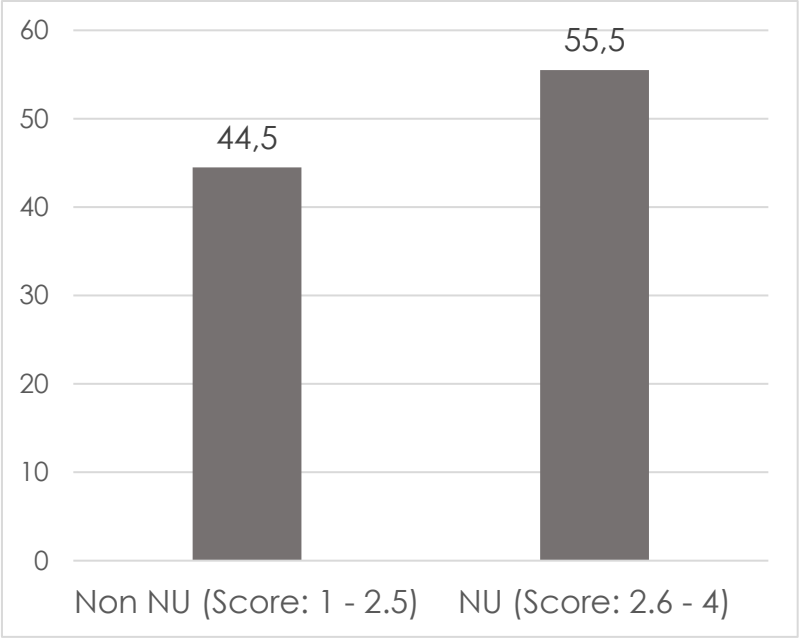
Grafik 1: Intensitas Praktik Ritual NU (*Mean Scores*)



Berdasarkan skor rata-rata praktik ritual tersebut, kami kemudian membuat indeks ritual NU dan mengelompokkan responden ke dalam dua kategori. Responden dengan skor 1 hingga 2,5 diklasifikasikan sebagai Non-NU, sedangkan mereka yang memiliki skor 2,6 hingga 4 dikategorikan sebagai NU. Hasilnya menunjukkan bahwa sekitar 55,5% responden Muslim

di Jawa Timur dan Jawa Tengah termasuk dalam kategori NU berdasarkan praktik ritual, sementara 44,5% lainnya tergolong Non-NU (Grafik 2). Temuan ini penting karena menegaskan bahwa lebih dari separuh Muslim di dua provinsi basis NU tidak hanya mengaku dekat secara identitas kultural, tetapi juga menjalankan praktik ritual NU secara nyata dan relatif rutin. Indeks ritual ini memperkuat analisis sebelumnya dengan menunjukkan bahwa keterikatan terhadap NU tidak berhenti pada level simbolik atau afiliasi organisasi, melainkan juga tercermin dalam praktik keagamaan sehari-hari.

Grafik 2: Klasifikasi NU vs Non-NU Berdasarkan Indeks Ritual Nahdliyin (%)

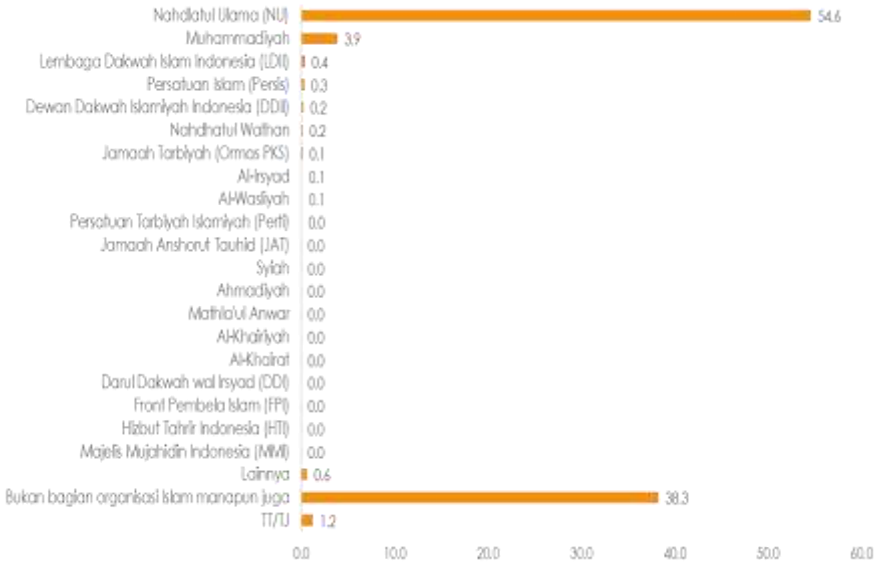


Survei Nasional

Studi kami secara nasional menegaskan bahwa NU tetap menjadi organisasi Islam dengan tingkat afiliasi tertinggi secara nasional, jauh melampaui organisasi Islam lainnya. Secara nasional, 54,6% responden Muslim mengaku sebagai NU, sementara hanya 3,9% yang menyatakan kedekatan dengan Muhammadiyah, dan proporsi yang lebih kecil lagi dengan ormas-ormas Islam yang lain (Grafik 3). Namun, temuan ini juga memperlihatkan bahwa tingkat kedekatan terhadap NU pada level nasional masih lebih rendah dibandingkan survei di provinsi basis NU, seperti Jawa Timur dan Jawa Tengah, di mana sekitar 78% responden Muslim mengaku

dekat dengan NU. Perbedaan yang cukup mencolok ini menegaskan bahwa kekuatan sosiologis NU sangat terkonsentrasi secara geografis, dengan basis paling solid berada di Jawa Timur, Jawa Tengah, Lampung dan Papua (Gambar 2), sementara di luar wilayah tersebut kedekatan terhadap NU tetap dominan tetapi lebih terfragmentasi. Jadi, meskipun NU merupakan organisasi Islam paling berpengaruh secara nasional, intensitas dan kedalaman keterikatan warganya sangat bervariasi antarwilayah.

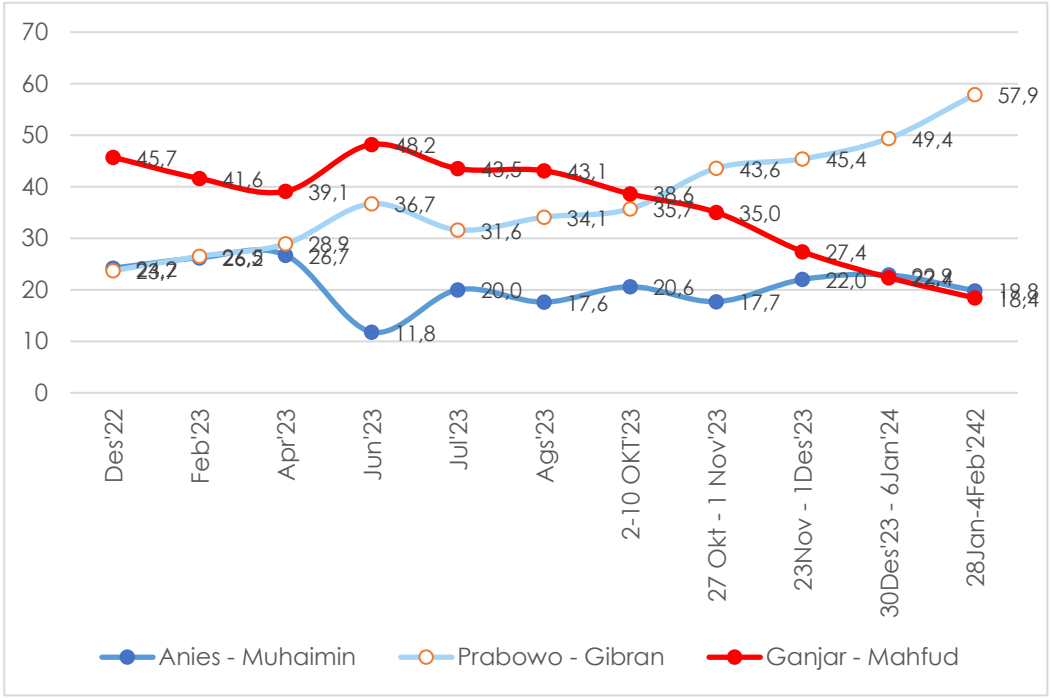
Grafik 3: Tingkat Afiliasi terhadap Ormas Islam di Indonesia (%) (base: Khusus Muslim)



Gambar 2: Afiliasi kepada NU Menurut Provinsi (%) (base: Khusus Muslim)

Grafik 4 menunjukkan dinamika yang sangat penting dalam perilaku elektoral responden yang mengaku sebagai NU secara nasional. Pada fase awal periode kampanye, mayoritas warga NU cenderung mendukung Ganjar–Mahfud, mencerminkan kesinambungan historis dengan pola pemilu sebelumnya. Dalam Pemilu 2014 dan 2019, basis NU merupakan basis utama Jokowi, dan Ganjar pada awalnya dipersepsikan sebagai kandidat yang paling dekat dengan warisan politik tersebut. Namun, seiring semakin dekatnya hari pemungutan suara, terjadi pergeseran dukungan yang tajam dan konsisten dari Ganjar–Mahfud ke Prabowo–Gibran. Dukungan terhadap Prabowo di kalangan warga NU meningkat signifikan dan akhirnya melampaui Ganjar menjelang pemilu, sementara dukungan terhadap Ganjar terus menurun. Pola ini menunjukkan bahwa efek Jokowi sangat kuat dalam mengalihkan dukungan warga NU dari Ganjar ke Prabowo (Muhtadi, 2024; Muhtadi, 2025). Harus digarisbawahi bahwa temuan ini baru bersifat sugestif karena belum dilakukan analisis multivariat untuk menguji sejauhmana relasi positif antara kedekatan dengan NU dan pilihan ke Prabowo bersifat independen atau tidak setelah dikontrol variabel bebas yang lain.

Grafik 4: Tren Tiga Pasangan Calon Pada Kelompok Terafiliasi NU (%)
[Sebelum 27 Oktober, Simulasi Tanpa Pasangan]

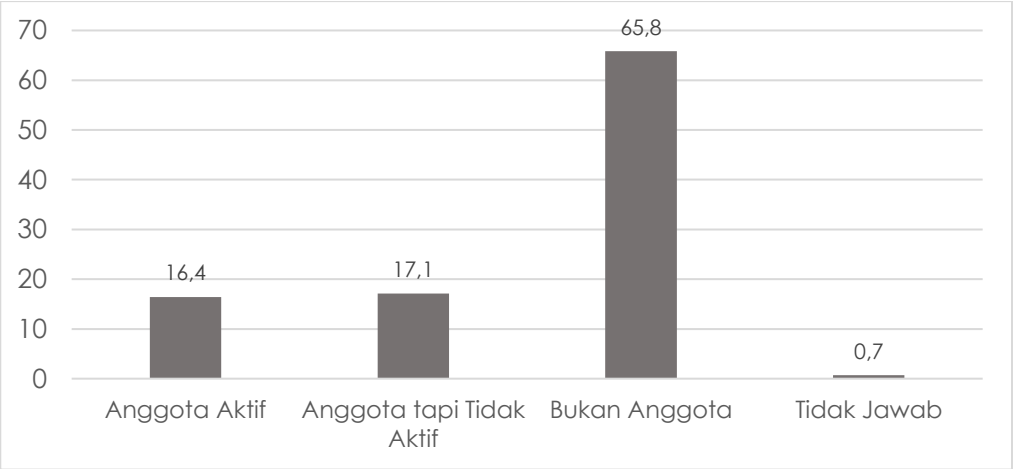


Yang juga menarik, Anies–Muhaimin gagal memanfaatkan faktor NU meskipun Muhaimin Iskandar adalah Ketua Umum PKB dan figur yang secara langsung diasosiasikan dengan NU. Dukungan Anies di kalangan warga NU tetap relatif rendah dan stabil sepanjang periode kampanye. Demikian pula, kehadiran Mahfud MD—yang memiliki latar belakang NU— sebagai cawapres Ganjar, tidak mampu menghentikan migrasi suara NU ke Prabowo, meskipun Prabowo dan Gibran tidak memiliki kedekatan ideologis, simbolik, maupun organisasional dengan NU. Temuan ini menegaskan bahwa dalam konteks Pemilu 2024, identitas dan simbol NU tidak cukup kuat untuk menandingi pengaruh langsung Presiden Jokowi, dan bahwa loyalitas elektoral warga NU lebih responsif terhadap sinyal kekuasaan dan elite politik nasional dibandingkan afiliasi keagamaan formal.

Penting dicatat, afiliasi terhadap NU tidak berbanding lurus dengan keaktifan organisasional. Meskipun survei nasional menunjukkan bahwa lebih dari separuh Muslim Indonesia mengaku dekat dengan NU, hanya sekitar 16% responden Muslim yang tercatat sebagai anggota aktif NU. Sekitar 17% lainnya mengaku sebagai anggota NU tetapi tidak aktif, sementara hampir dua pertiga (65,8%) menyatakan tidak menjadi anggota NU sama sekali (Grafik 5). Temuan ini menunjukkan adanya kesenjangan yang besar antara identitas kultural dan keterlibatan organisasi, di mana NU lebih berfungsi sebagai rujukan sosial-keagamaan yang luas daripada sebagai organisasi dengan basis keanggotaan formal yang masif.

Selain itu, data nasional juga memperlihatkan variasi regional yang signifikan dalam tingkat keaktifan NU. Keanggotaan aktif di NU jauh lebih tinggi di wilayah basis tradisional Nahdliyin seperti Jawa Timur dan Jawa Tengah, dan menariknya, di provinsi-provinsi mayoritas non-Muslim, umat Muslimnya umumnya aktif di NU (Nusa Tenggara Timur, Sulawesi Utara, Papua) (Gambar 3). Sementara di beberapa wilayah, NU lebih hadir sebagai identitas simbolik daripada jaringan organisasi yang aktif. Perbedaan ini penting karena menunjukkan bahwa pengaruh politik NU sangat bergantung pada konteks wilayah dan tingkat aktivasi organisasional, bukan semata-mata pada klaim kedekatan identitas kultural keagamaan.

Grafik 5: Keaktifan Umat Islam dalam Organisasi NU (%)



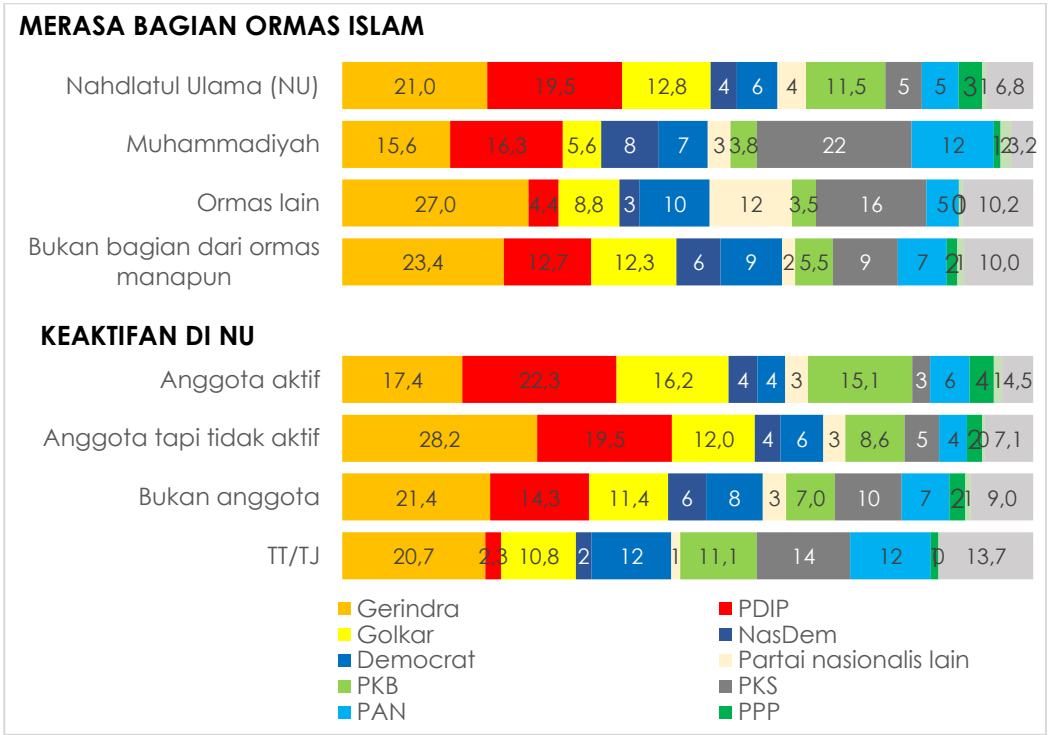
Gambar 3: Anggota aktif dalam Ormas NU Menurut Provinsi (%) (base: Khusus Muslim)

Analisis Bivariat dan Multivariat

Sekarang kita sampai pada sub-bagian paling penting dalam studi ini: bagaimana preferensi elektoral warga NU yang diukur baik melalui kedekatan terhadap ormas NU maupun keaktifan dalam organisasi NU? Preferensi elektoral diukur melalui dua hal: (1) pilihan dalam pemilu legislatif dan (2) calon presiden-wakil presiden.

Grafik 6 memperlihatkan beberapa pola penting. *Pertama*, dalam pilihan legislatif, warga NU—baik yang merasa punya afiliasi dengan NU maupun yang aktif secara organisasional—tidak terpusat pada satu partai, tetapi menunjukkan kecenderungan yang relatif konsisten: PDIP, Gerindra, dan PKB tampil menonjol di kalangan warga yang merasa NU maupun yang aktif, sementara dukungan terhadap PKS dan partai-partai non-NU relatif lebih rendah. Sebaliknya, di kalangan Muslim non-NU, dukungan terhadap PKB jauh lebih kecil dan suara lebih tersebar ke partai-partai nasionalis lain. Pola ini menunjukkan bahwa keaktifan organisasional dalam NU lebih kuat memprediksi pilihan partai dibandingkan sekadar kedekatan kultural atau identitas santri

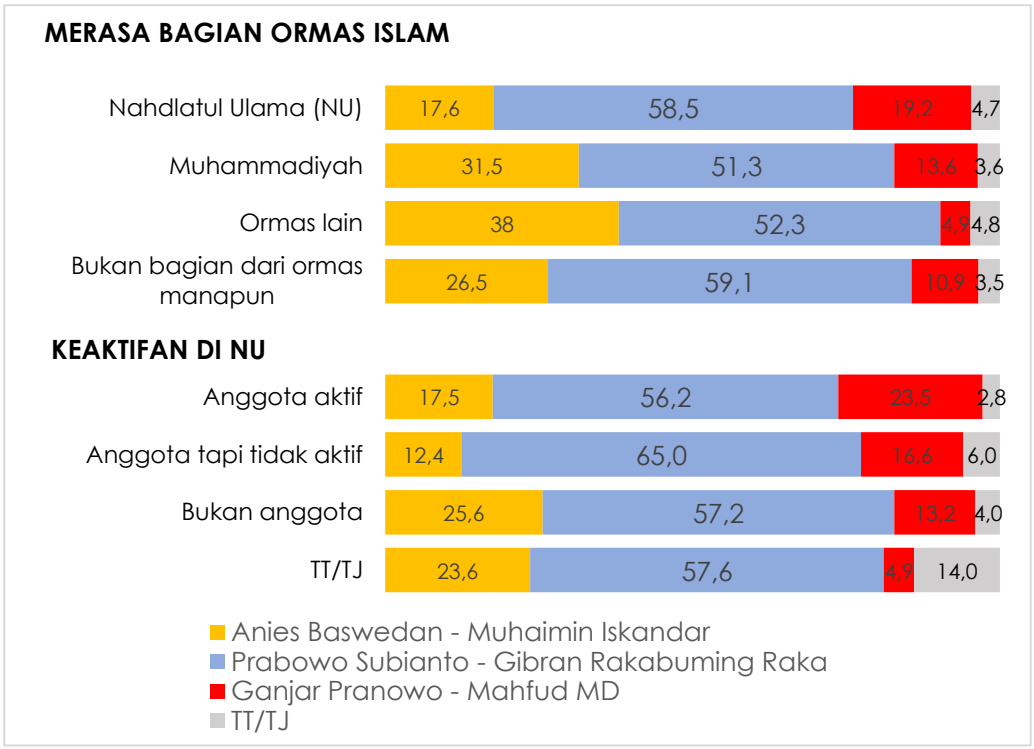
Grafik 6: Pilihan Partai Berdasarkan Afiliasi dan Keaktifan di NU (%)



Sementara Grafik 7 menjelaskan tabulasi silang dengan pilihan presiden, pola yang muncul lebih cair dan kurang terpolarisasi berdasarkan afiliasi kepada NU. Di hampir semua kategori—baik merasa NU maupun anggota aktif NU—Prabowo–Gibran memperoleh dukungan terbesar, sementara Ganjar–Mahfud relatif lebih kuat di kalangan warga yang aktif di NU. Perbedaan antar-kelompok NU dalam Pilpres tampak lebih kecil dibandingkan dalam pemilu legislatif, mengindikasikan bahwa identitas dan keaktifan NU lebih relevan dalam membentuk pilihan partai daripada pilihan

presiden**,** yang cenderung dipengaruhi faktor personalisasi kandidat dan dinamika politik nasional.

Grafik 7: Pilihan Presiden/Wakil Presiden Berdasarkan Afiliasi dan Keaktifan di NU (%)



Namun, indikasi deskriptif dan asosiasi awal di atas belum cukup untuk menyimpulkan bahwa kedekatan terhadap ormas NU maupun keaktifan dalam organisasi NU memiliki dampak yang mandiri dan kausal terhadap pilihan partai politik atau kandidat presiden. Hubungan yang tampak pada tingkat deskriptif berpotensi bersifat *spurious*, yakni muncul semata-mata karena kedekatan NU berkorelasi dengan faktor-faktor lain yang secara independen memengaruhi perilaku memilih. Misalnya, warga NU cenderung terkonsentrasi di wilayah pedesaan, memiliki karakteristik demografis tertentu, atau menunjukkan tingkat evaluasi politik yang berbeda terhadap presiden petahana. Tanpa mengendalikan faktor-faktor tersebut, sulit memastikan apakah pengaruh NU benar-benar mencerminkan efek identitas dan jaringan organisasi, atau sekadar efek tidak langsung dari variabel lain yang berkorelasi dengannya. Oleh karena itu, analisis multivariat menjadi

krusial untuk membedakan antara asosiasi semu dan pengaruh yang substantif**.**

Untuk itu, studi ini menggunakan regresi logistik biner untuk memodelkan variabel dependen dikotomis berupa pilihan presiden dan pilihan partai politik pada Pemilu 2024. Analisis dilakukan dalam dua spesifikasi model. Model pertama merupakan model bivariat**,** yang hanya menguji hubungan langsung antara kedekatan NU dan keaktifan dalam NU dengan masing-masing pilihan elektoral. Model ini berguna untuk memetakan arah dan kekuatan asosiasi awal. Model kedua adalah model multivariat**,** di mana efek kedekatan dan keaktifan di NU dikontrol oleh sejumlah variabel yang secara teoritis dan empiris diyakini memengaruhi pilihan politik, yakni gender, usia, etnis, tingkat pendidikan, lokasi desa/kota, serta *approval rating* terhadap Presiden Jokowi**.** Statistik deskriptif dan penjelasan skala dan kodingnya di Tabel 3:

Tabel 3: Statistik Deskriptif, Skala dan Koding

Descriptive Statistics

	N	Minimum	Maximum	Mean	Std. Deviation	Scale
VARIABEL DEPENDEN						
Pilihan Capres						
Anies	4623	0	1	.230	.421	1 = Pilih Anies-Muhaimin; 0 = Lainnya
Prabowo	4623	0	1	.609	.488	1 = Pilih Prabowo-Gibran; 0 = Lainnya
Ganjar	4623	0	1	.161	.368	1 = Pilih Ganjar-Mahfud; 0 = Lainnya
Pilihan Partai						
PKB	4242	0	1	.099	.298	1 = Pilih PKB; 0 = Lainnya
Gerindra	4242	0	1	.249	.432	1 = Pilih Gerindra; 0 = Lainnya
PDIP	4242	0	1	.187	.390	1 = Pilih Gerindra; 0 = Lainnya
Golkar	4242	0	1	.140	.347	1 = Pilih Golkar; 0 = Lainnya
NasDem	4242	0	1	.056	.231	1 = Pilih NasDem; 0 = Lainnya
PKS	4242	0	1	.088	.284	1 = Pilih PKS; 0 = Lainnya
PAN	4242	0	1	.071	.257	1 = Pilih PAN; 0 = Lainnya
Demokrat	4242	0	1	.082	.274	1 = Pilih Demokrat; 0 = Lainnya
PPP	4242	0	1	.028	.165	1 = Pilih PPP; 0 = Lainnya
VARIABEL INDEPENDEN						
Efek Utama						
Identitas NU	4826	0	1	.548	.498	1 = Merasa bagian NU; 0 = Lainnya
Keaktifan di NU	4826	0	1	.164	.370	1 = Anggota aktif NU; 0 = Lainnya
Kontrol						
Desa/Kota	4826	0	1	.497	.500	1 = Perkotaan; 0 = Pedesaan
Umur	4826	17	87	41.031	15.479	
Gender	4826	0	1	.501	.500	1 = Laki-laki; 0 = Perempuan
Etnik	4826	0	1	.447	.497	1 = Jawa; 0 = Etnis lainnya
Pendidikan	4826	1	10	5.218	2.448	1 = Tidak pernah sekolah; ...; 10 = Tamat S1 atau lebih tinggi
Approval Jokowi	4806	1	4	2.925	.640	1 = Tidak puas sama sekali; ...; 4 = Sangat puas

Dengan membandingkan hasil antara dua model bivariat dan multivariat ini, analisis dapat menguji apakah "efek NU" tetap signifikan dan stabil setelah faktor-faktor penjelas alternatif diperhitungkan. Jika koefisien NU

bertahan dalam model multivariat, maka dapat disimpulkan bahwa pengaruh NU bersifat independen dan substantif**;** sebaliknya, jika koefisien tersebut melemah atau menghilang, hal ini mengindikasikan bahwa hubungan sebelumnya sebagian atau seluruhnya dijelaskan oleh variabel lain**.**

Tabel 4 menyajikan hasil regresi logistik biner untuk menjelaskan pengaruh identitas kultural NU—diukur melalui variabel *afiliasi kepada NU*—terhadap pilihan presiden dan partai politik pada Pemilu 2024. Variabel utama dikodekan sebagai 1 bagi responden yang merasa dekat dengan NU dan 0 bagi responden lainnya. Angka yang dilaporkan dalam tabel merupakan koefisien logit (β). Nilai koefisien β yang negatif menunjukkan perubahan peluang yang semakin rendah/menurun, sebaliknya jika koefisien β bernilai positif menunjukkan perubahan peluang yang semakin besar/meningkat. Koefisien β juga kerap dikonversi ke odds ratio (OR = exp(β)) untuk memudahkan interpretasi substantif. Nilai OR di atas 1 menunjukkan besarnya peningkatan peluang memilih, sedangkan nilai di bawah 1 menunjukkan besarnya penurunan peluang.

Tabel 4: Regresi Efek Identitas Kultural NU terhadap Pilihan Presiden dan Partai 2024

Merasa NU	**Model Bivariat**	**Model Multivariat**
Anies - Muhaimin	-0.564 ***	-0.245 ***
Prabowo - Gibran	0.046	-0.095
Ganjar - Mahfud	0.688 ***	0.410 ***
PKB	0.834 ***	0.819 ***
Gerindra	-0.135 *	-0.113
PDIP	0.513 ***	0.225 **
Golkar	0.096	TT
NasDem	-0.580 ***	-0.445 ***
PKS	-0.803 ***	-0.585 ***
PAN	-0.361 ***	-0.453 ***
Demokrat	-0.450 ***	-0.375 ***
PPP	0.916 ***	0.940 ***

Note: TT = Tidak Tersedia. Analisis multivariat hanya dilakukan terhadap variabel yang signifikan dalam model bivariat. *p<0.1; **p<0.05; ***p<0.01.

Hasil regresi menunjukkan bahwa pengaruh identitas kultural NU terhadap pilihan presiden bersifat tidak simetris antar pasangan calon. Untuk pasangan Anies–Muhaimin, kedekatan NU berasosiasi negatif dan signifikan.

Dalam model bivariat, koefisien −0,564 (OR ≈ 0,57) menunjukkan bahwa responden NU sekitar 43% kurang mungkin memilih pasangan ini dibandingkan responden non-NU. Meskipun efek tersebut melemah dalam model multivariat (β = −0,245; OR ≈ 0,78), hubungan negatifnya tetap signifikan, menandakan bahwa studi kami menemukan bukti empirik yang menunjukkan resistensi warga NU terhadap Anies–Muhaimin. Faktor kepuasan warga Nahdliyin yang sangat tinggi terhadap Presiden Jokowi juga menjadi alasan keengganan mereka memilih paslon ini karena Anies sering mengumbar narasi perubahan dalam Pilpres 2024.

Sebaliknya, untuk pasangan Prabowo–Gibran, tidak ditemukan hubungan yang signifikan antara identitas ke-NU-an dan pilihan presiden, baik dalam model bivariat maupun multivariat. Nilai koefisien yang kecil dan tidak signifikan mengindikasikan bahwa warga NU tidak secara sistematis lebih atau kurang mungkin memilih Prabowo–Gibran. Temuan ini menunjukkan bahwa dukungan Prabowo di basis NU tidak berakar pada identitas NU itu sendiri, melainkan bersifat lintas identitas keagamaan. Dengan kata lain, pada Pilpres 2024 Prabowo berhasil menarik pemilih dari latar belakang ormas Islam yang beragam, termasuk NU. Hal ini berbeda dengan Pilpres 2014 dan 2019 di mana Prabowo menderita secara elektoral karena ditinggal warga NU yang lebih memilih Jokowi (Muhtadi, 2024; Muhtadi dan Muslim, 2024).

Untuk pasangan Ganjar–Mahfud, efek kedekatan kultural NU justru positif dan kuat. Dalam model bivariat, koefisien sebesar 0,688 (OR ≈ 1,99) mengindikasikan bahwa warga NU hampir dua kali lebih mungkin memilih pasangan ini dibandingkan non-NU. Meskipun efek tersebut berkurang setelah kontrol dimasukkan (β = 0,410; OR ≈ 1,51), kedekatan NU tetap meningkatkan peluang memilih Ganjar–Mahfud sekitar 51%. Hal ini menunjukkan bahwa pasangan Ganjar–Mahfud memiliki daya tarik simbolik dan kultural yang relatif kuat di kalangan NU.

Sementara pengaruh kedekatan NU terhadap pilihan partai terlihat jauh lebih konsisten dan kuat dibandingkan pilihan presiden. Efek paling menonjol ditemukan pada PKB, di mana koefisien positif dan signifikan tetap stabil antara model bivariat (β = 0,834; OR ≈ 2,30) dan multivariat (β = 0,819; OR ≈ 2,27). Temuan ini menunjukkan bahwa warga NU memiliki peluang lebih dari dua kali lipat untuk memilih PKB dibandingkan non-NU, bahkan setelah seluruh kontrol dimasukkan. Hubungan elektoral NU–PKB dengan demikian tampak sangat solid dan tidak tereduksi oleh dinamika politik jangka pendek.

Hal ini menunjukkan fenomena *split-ticket voting* yang kuat di mana warga NU masih antusias memilih PKB, tapi enggan memilih Ketua Umum PKB Muhaimin Iskandar yang maju sebagai cawapres Anies. Salah satu faktor yang menjelaskan adalah terpecahnya elite NU dalam Pilpres 2024. Ketua

Umum PBNU K.H Yahya Staquf aktif memobilisasi jaringan NU untuk mendukung paslon Prabowo-Gibran sehingga banyak warga NU yang tidak keberatan memilih PKB, tapi tidak melirik Anies-Muhaimin.

Kedekatan kultural NU juga meningkatkan peluang memilih PPP secara signifikan. Dalam model multivariat, koefisien sebesar 0,940 (OR ≈ 2,56) menunjukkan bahwa warga NU lebih dari dua setengah kali lebih mungkin memilih PPP dibandingkan responden non-NU. Efek ini tidak melemah setelah kontrol dimasukkan, mengindikasikan bahwa PPP masih memiliki ceruk elektoral yang kuat di segmen NU tertentu, meskipun secara nasional partai ini mengalami penurunan suara. Untuk PDIP, efek NU bersifat positif namun lebih moderat. Dalam model multivariat, warga NU sekitar 25% lebih mungkin memilih PDIP (OR ≈ 1,25). Hal ini mencerminkan kedekatan historis dan simbolik antara PDIP dan sebagian basis NU, meskipun hubungan tersebut tidak sekuat relasi NU dengan PKB atau PPP.

Sebaliknya, afiliasi NU secara konsisten menurunkan peluang memilih partai-partai lain seperti NasDem, PKS, PAN, dan Demokrat. Nilai odds ratio yang berada pada kisaran 0,56 hingga 0,69 menunjukkan penurunan peluang antara 31 hingga 44%. Temuan ini mengindikasikan bahwa identitas NU berfungsi sebagai *filter elektoral negatif* terhadap partai-partai Islam non-NU maupun partai nasionalis-tengah kanan tertentu.

Pelemahan koefisien dari model bivariat ke model multivariat menunjukkan bahwa NU bukan satu-satunya determinan perilaku memilih. Namun, keberlanjutan signifikansi pada sejumlah pilihan kunci mengindikasikan bahwa NU tetap memiliki efek independen setelah faktor-faktor lain diperhitungkan. Secara teoretis, temuan ini mendukung pandangan bahwa NU tidak berfungsi sebagai *blok suara otomatis* atau permanen, melainkan sebagai *milieu* politik yang membentuk preferensi secara selektif—kuat pada kanal elektoral tertentu, namun lemah atau netral pada kanal lainnya.

Pada bagian terakhir kami menyajikan interpretasi substantif atas hasil regresi logistik biner yang menguji pengaruh *keanggotaan aktif dalam NU* terhadap pilihan presiden dan partai politik pada Pemilu 2024. Variabel utama dikodekan sebagai 1 bagi responden yang aktif dalam NU atau badan otonomnya (misalnya Muslimat NU, Fatayat NU dll), dan 0 bagi responden yang tidak aktif. Koefisien yang dilaporkan dalam tabel merupakan koefisien logit (β), yang diinterpretasikan secara substantif melalui odds ratio (OR = exp(β)). Interpretasi difokuskan pada model multivariat, karena model ini mengestimasi efek bersih keanggotaan NU setelah mengontrol sejumlah faktor lain yang berpotensi memengaruhi pilihan politik. Perbandingan dengan model bivariat tetap disajikan untuk menilai sejauh mana hubungan yang teramati bersifat *spurious* atau bertahan setelah kontrol dimasukkan.

Tabel 5 menunjukkan hasil yang tidak konsisten antara keanggotaan aktif di NU dengan pilihan kepada Anies–Muhaimin. Dalam model bivariat awalnya anggota aktif NU enggan memilih Anies (β = −0,365; OR ≈ 0,69). Namun setelah kontrol dimasukkan dalam model multivariat efek negative NU terhadap Anies menjadi hilang (β = 0,032; OR ≈ 1,03). Hal ini menunjukkan bahwa kecenderungan awal anggota aktif NU untuk tidak memilih Anies–Muhaimin bukan disebabkan oleh keaktifan dalam NU itu sendiri, melainkan lebih karena faktor-faktor lain seperti karakteristik demografis atau evaluasi politik yang berkorelasi dengan keanggotaan tersebut.

Tabel 5: Regresi Efek Keanggotaan Aktif di NU terhadap Pilihan Presiden dan Partai 2024

Anggota Aktif NU	Model Bivariat	Model Multivariat
Anies - Muhaimin	-0.365 ***	0.032
Prabowo - Gibran	-0.155 *	-0.292 ***
Ganjar - Mahfud	0.635 ***	0.339 ***
PKB	0.762 ***	0.707 ***
Gerindra	-0.401 ***	-0.337 ***
PDIP	0.421 ***	0.127
Golkar	0.347 ***	0.417 ***
NasDem	-0.241	-0.145
PKS	-1.315 ***	-1.119 ***
PAN	-0.157	-0.169
Demokrat	-0.754 ***	-0.632 ***
PPP	0.413 *	0.363

Sebaliknya, untuk pasangan Prabowo–Gibran, keanggotaan aktif NU menunjukkan efek negatif yang justru menguat setelah kontrol dimasukkan. Dalam model multivariat, koefisien sebesar −0,292 (OR ≈ 0,75) mengindikasikan bahwa anggota aktif NU memiliki sekitar 25% peluang lebih rendah untuk memilih Prabowo–Gibran dibandingkan responden yang tidak aktif dalam NU. Temuan ini mengisyaratkan adanya resistensi organisasional di kalangan aktivis NU terhadap pasangan ini, yang tidak sepenuhnya dapat dijelaskan oleh faktor demografis maupun approval terhadap presiden. Dengan kata lain, dukungan elite PBNU terhadap Prabowo-Gibran tidak

mempengaruhi pilihan aktivis NU, namun berdampak positif kepada warga Nahdliyin secara umum.

Namun, untuk pasangan Ganjar–Mahfud, keanggotaan aktif NU berasosiasi positif dan konsisten. Dalam model multivariat, koefisien sebesar 0,339 (OR ≈ 1,40) menunjukkan bahwa anggota aktif NU sekitar 40% lebih mungkin memilih Ganjar–Mahfud dibandingkan non-anggota aktif. Temuan ini menegaskan bahwa pasangan Ganjar–Mahfud merupakan opsi yang paling kompatibel secara organisasional dengan basis aktif NU.

Dampak keanggotaan aktif NU terlihat paling kuat dan konsisten dalam pilihan partai politik. Efek paling menonjol ditemukan pada PKB, di mana koefisien multivariat sebesar 0,707 (OR ≈ 2,03) menunjukkan bahwa anggota aktif NU memiliki peluang sekitar dua kali lipat untuk memilih PKB dibandingkan responden lainnya. Temuan ini menegaskan efektivitas jaringan organisasional NU dalam mengonsolidasikan dukungan elektoral terhadap PKB.

Menariknya, keanggotaan aktif NU juga secara signifikan meningkatkan peluang memilih Golkar (β = 0,417; OR ≈ 1,52). Anggota aktif NU sekitar 52% lebih mungkin memilih Golkar, menunjukkan bahwa partai ini berhasil menembus jaringan NU—kemungkinan melalui figur elite lokal, pola koalisi, atau hubungan pragmatis di tingkat daerah. Untuk PPP, keanggotaan aktif NU tetap memberikan efek positif yang signifikan (β = 0,363; OR ≈ 1,44). Meskipun PPP melemah secara nasional, partai ini masih mempertahankan ceruk dukungan di kalangan aktivis NU tertentu. Sebaliknya, untuk PDIP, efek keanggotaan aktif NU tidak lagi signifikan setelah kontrol dimasukkan (OR ≈ 1,14), menunjukkan bahwa relasi NU–PDIP bersifat lebih longgar dan tidak terkonsolidasi secara organisasional.

Keanggotaan aktif NU secara konsisten menurunkan peluang memilih sejumlah partai lain terutama PKS, Gerindra, dan Demokrat. Efek paling kuat ditemukan pada PKS (β = −1,119; OR ≈ 0,33), yang berarti anggota aktif NU memiliki sekitar 67% peluang lebih rendah untuk memilih partai tersebut. Hal ini menegaskan adanya jarak ideologis dan organisasional yang tajam antara NU dan PKS. Penurunan peluang juga terlihat pada Gerindra (OR ≈ 0,71) dan Demokrat (OR ≈ 0,53). Sementara itu, NasDem dan PAN tidak menunjukkan efek yang signifikan, mengindikasikan hubungan yang lebih cair dan pragmatis dengan jaringan NU.

Jika dibandingkan dengan variabel "Merasa NU", hasil ini menunjukkan bahwa keanggotaan aktif NU memiliki efek yang lebih kuat, konsisten, dan terarah. Efek keanggotaan aktif cenderung bertahan dalam model multivariat, sementara efek kedekatan kultural sering kali melemah atau hilang setelah kontrol dimasukkan. Temuan ini menegaskan bahwa NU berfungsi bukan sekadar sebagai identitas simbolik, melainkan sebagai

jaringan sosial-politik yang terorganisasi, dengan konsekuensi elektoral yang nyata.

Pembahasan: Dari Identitas Kultural ke Jaringan Organisasional NU

Temuan utama studi ini menunjukkan bahwa pengaruh NU terhadap perilaku memilih dalam Pemilu 2024 tidak bersifat tunggal atau monolitik, melainkan bergantung pada bentuk keterikatan individu dengan NU. Perbedaan antara kedekatan kultural ("Merasa NU") dan keanggotaan aktif dalam NU terbukti krusial dalam menjelaskan variasi pilihan politik, baik dalam pemilihan presiden maupun pemilihan partai.

Pertama, kedekatan kultural dengan NU masih memiliki signifikansi elektoral, tetapi sifatnya selektif dan terbatas. Analisis regresi menunjukkan bahwa warga yang merasa dekat dengan NU cenderung lebih mendukung PKB dan PPP, serta—dalam derajat yang lebih moderat—PDIP, sambil secara konsisten menjauhi partai-partai seperti PKS, NasDem, PAN, dan Demokrat. Pola ini sejalan dengan argumen klasik politik aliran, yang menekankan peran milieu sosial-keagamaan dalam membentuk preferensi politik jangka panjang (Geertz, 1960; Ufen, 2006). Namun, temuan ini juga menunjukkan bahwa efek aliran tersebut tidak lagi deterministik. Dalam model multivariat, pengaruh elektoral dari variabel kedekatan kultural NU melemah atau bahkan hilang setelah mengontrol evaluasi politik dan faktor demografis, khususnya *approval* terhadap Presiden Jokowi. Hal ini konsisten dengan literatur dealiranisasi yang menunjukkan melemahnya ikatan identitas sosial terhadap pilihan elektoral di era pemilu langsung dan personalisasi politik (Dalton, 2004; Liddle dan Mujani, 2007).

Dalam Pilpres 2024, kedekatan kultural NU berasosiasi positif dengan dukungan terhadap Ganjar–Mahfud dan negatif terhadap Anies–Muhaimin, tetapi tidak menunjukkan hubungan yang konsisten dengan Prabowo–Gibran. Pola ini mengindikasikan bahwa identitas NU tidak bekerja sebagai kompas elektoral tunggal, melainkan sebagai predisposisi yang mudah dipengaruhi oleh konteks politik dan figur kandidat. Dengan kata lain, warga NU yang tidak terikat secara organisasional cenderung bersikap lebih cair dan responsif terhadap dinamika elite dan koalisi.

Kedua, dan yang lebih menentukan, keanggotaan aktif dalam NU menunjukkan efek yang jauh lebih kuat, konsisten, dan terarah. Individu yang aktif dalam NU atau badan otonomnya memiliki probabilitas yang secara signifikan lebih tinggi untuk memilih PKB dan PPP, serta menunjukkan kecenderungan yang jelas mendukung Ganjar–Mahfud dalam Pilpres 2024. Sebaliknya, mereka secara konsisten menjauhi PKS, Gerindra, dan Partai Demokrat, serta menunjukkan resistensi terhadap Prabowo–Gibran. Efek ini

tetap signifikan bahkan setelah seluruh kontrol demografis dan politik dimasukkan ke dalam model.

Temuan ini menegaskan pentingnya jaringan organisasi dalam politik elektoral Nahdliyin. Literatur menunjukkan bahwa ketika identitas keagamaan dilembagakan melalui organisasi, pengaruh elite—terutama kiai dan tokoh NU—menjadi lebih efektif dalam membingkai pilihan politik dan mengarahkan perilaku memilih (Zaller, 1992; Kalyvas, 1996). Di sinilah kompleksitas terjadi: berhubung NU bukanlah organisasi politik dan secara formal menegaskan sikap non-partisan sejak "kembali ke khittah", maka "efek NU" lebih sering bekerja melalui isyarat elite, jaringan kiai, pengurus organisasi, dan tokoh pesantren yang terfragmentasi secara elektoral. Keanggotaan aktif memang meningkatkan eksposur terhadap sinyal elite, diskursus internal organisasi, serta pertimbangan strategis yang berkembang di dalam jaringan NU, namun arahan elite tersebut tidak tunggal. Ketika elite NU terfragmentasi atau ambigu seperti pada Pilpres 2024 lalu preferensi pemilih NU menjadi sangat terbelah. Namun mobilisasi politik berbasis NU bisa efektif jika jaringan organisasi diaktifkan dan elite NU memberikan sinyal yang relatif konsisten kepada warganya. Hal ini terjadi pada Pilpres 2019 ketika Rais Aam PBNU KH Ma'ruf Amin menjadi cawapres Jokowi: NU struktural dan kultural bersatu padu memenangkan paslon ini, sehingga Jokowi-Ma'ruf unggul telak di basis-basis NU seperti Jawa Timur dan Jawa Tengah.

Studi ini membantu menjembatani perdebatan antara pendekatan aliran dan dealiranisasi (*dealignment)* dalam menjelaskan perilaku warga Nahdliyin. Di satu sisi, studi ini menolak klaim bahwa politik aliran telah sepenuhnya mati seperti ditahbiskan kubu *dealignment*. Namun di sisi lain, temuan ini juga menunjukkan bahwa NU tidak lagi beroperasi sebagai blok pemilih otomatis dan permanen. Pengaruh NU kini bersifat kondisional, tersegmentasi, dan sangat bergantung pada aktivasi dan konsistensi elite dan organisasi, yang sejalan dengan argumen tentang transformasi hubungan antara identitas sosial dan perilaku memilih dalam demokrasi elektoral modern (Dalton, 2004).

Dalam konteks Pilpres 2024, perbedaan ini juga menjelaskan mengapa klaim "suara NU" sering kali bersifat problematis dan terfragmentasi. Kandidat presiden atau partai politik yang hanya mengandalkan simbol NU atau identitas keagamaan tanpa dukungan jaringan organisasional yang nyata cenderung gagal mengonsolidasikan dukungan. Sebaliknya, keberhasilan Ganjar–Mahfud dalam menarik dukungan dari aktivis NU menunjukkan pentingnya kesesuaian simbolik dan historis, kedekatan elite, dan konfigurasi koalisi dalam mengaktivasi jaringan NU secara elektoral.

Masalahnya adalah aktivis NU secara statistik jauh lebih sedikit dibanding jumlah warga yang memiliki kedekatan dengan NU. Mengandalkan dukungan elektoral semata kepada para aktivis NU sama sekali tidak cukup untuk memenangkan pilpres. Itu yang terjadi dalam kasus Ganjar-Mahfud di Pilpres 2024. Semakin dekat dengan kalender pilpres pesona Ganjar di kalangan NU menurun, dan pada saat yang sama ia gagal menarik dukungan dari warga non-NU.

Simpulan

Studi ini menunjukkan bahwa warga Nahdliyin bukanlah blok pemilih yang monolitik dan tidak dapat dipahami semata-mata melalui klaim identitas keagamaan. Kedekatan kultural dengan NU saja terbukti tidak cukup untuk menjelaskan perilaku memilih dalam Pemilu 2024. Sebaliknya, temuan utama studi ini menegaskan bahwa keaktifan organisasional dan keterhubungan dalam jaringan NU memainkan peran yang jauh lebih menentukan dalam membentuk preferensi elektoral, baik dalam pemilihan presiden maupun pemilihan partai politik. Namun, secara statistik, pemilih yang aktif dalam NU jumlahnya jauh lebih kecil dibandingkan warga Muslim yang hanya merasa dekat secara kultural dengan NU. Ketimpangan inilah yang menjadi kunci untuk memahami mengapa "suara NU" sering kali tampak terfragmentasi dan sulit dikonsolidasikan secara elektoral.

Secara teoretis, temuan ini membantu mencari titik temu antara perdebatan klasik antara pendekatan politik aliran dan *dealignment***.** Studi ini menolak klaim ekstrem bahwa politik aliran telah sepenuhnya mati, karena NU tetap terbukti relevan dalam membentuk pilihan partai dan—dalam kondisi tertentu—pilihan presiden. Namun, pada saat yang sama, studi ini juga menegaskan bahwa NU tidak lagi berfungsi sebagai determinan otomatis perilaku memilih. Pengaruh NU kini bersifat kondisional, selektif, dan berlapis**,** bekerja terutama melalui jaringan organisasional dan isyarat elite (*elite cues*), bukan semata-mata melalui identitas simbolik. Dengan demikian, NU lebih tepat dipahami sebagai jaringan sosial-politik ketimbang sebagai "blok suara" yang homogen.

Dalam konteks Pilpres 2024, temuan ini juga menjelaskan paradoks utama politik Nahdliyin: meskipun Ganjar–Mahfud relatif kompatibel secara simbolik dan organisasional dengan basis aktivis NU, pasangan ini gagal mengonversi dukungan kultural warga NU yang jauh lebih besar menjadi kemenangan elektoral. Sebaliknya, Prabowo–Gibran gagal memenangkan kelompok aktivis NU, paslon ini berhasil menarik dukungan luas dari warga yang memiliki kedekatan kultural dengan NU yang secara statistik jumlahnya lebih besar, terutama melalui efek kuat Presiden Jokowi. Hal ini menunjukkan bahwa pengaruh Jokowi dapat melampaui afiliasi keagamaan**,** terutama

ketika jaringan organisasional tidak teraktivasi secara serempak dan konsisten.

Studi ini membuka sejumlah agenda penting untuk riset mendatang. *Pertama*, penelitian selanjutnya perlu menggali mekanisme mikro bagaimana isyarat elite NU diterjemahkan (atau gagal diterjemahkan) ke dalam perilaku memilih di tingkat akar rumput. Pendekatan *mixed-methods* yang mengombinasikan survei panel, metode eksperimen, dan wawancara mendalam dengan pengurus NU di tingkat lokal akan sangat membantu memperjelas proses transmisi pengaruh ini. Kedua, riset ke depan perlu menelusuri variasi regional efek NU**,** terutama di luar basis tradisional seperti Jawa Timur dan Jawa Tengah, untuk memahami bagaimana NU beroperasi sebagai identitas simbolik versus jaringan organisasional dalam konteks sosial yang berbeda. *Ketiga*, studi komparatif lintas pemilu juga diperlukan untuk menilai apakah pola yang ditemukan pada Pemilu 2024 bersifat kontingen atau mencerminkan transformasi jangka panjang politik Nahdliyin di era personalisasi dan presidensialisasi politik.

Secara keseluruhan, studi ini menunjukkan bahwa memahami politik NU di Indonesia kontemporer menuntut pergeseran analitis: dari fokus pada identitas keagamaan yang statis menuju analisis jaringan, aktor, dan konteks institusional yang dinamis. Upaya partai politik atau kandidat presiden untuk mengklaim "suara NU" secara otomatis tidak hanya problematis secara empiris, tetapi juga berisiko menyesatkan secara strategis. Yang jauh lebih menentukan adalah siapa yang mampu mengaktivasi jaringan NU, melalui elite mana, dan dalam konteks politik seperti apa—sebuah pertanyaan yang akan tetap relevan dalam pemilu-pemilu Indonesia ke depan.

Referensi

Bush, Robin. 2009. *Nahdlatul Ulama and the Struggle for Power within Islam and Politics in Indonesia*. Singapore: ISEAS Publishing.

Dalton, Russell J. 2004. *Democratic Challenges, Democratic Choices: The Erosion of Political Support in Advanced Industrial Democracies*. Oxford: Oxford University Press.

Feith, Herbert. 1962. *The Decline of Constitutional Democracy in Indonesia*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

Fossati, Diego. 2019. "The Resurgence of Ideology in Indonesia: Political Islam, Aliran and Political Behaviour." *Journal of Current Southeast Asian Affairs*.

Geertz, Clifford. 1960. *The Religion of Java*. Chicago: University of Chicago Press.

Kalyvas, Stathis N. 1996. *The Rise of Christian Democracy in Europe*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

Liddle, R. William, dan Saiful Mujani. 2007. *Leadership, Party, and Religion: Explaining Voting Behavior in Indonesia*. Comparative Political Studies 40 (7): 832–857.

Mietzner, Marcus, dan Burhanuddin Muhtadi. 2018. "The Myth of Pluralism: Nahdlatul Ulama and the Politics of Religious Tolerance in Indonesia." *Contemporary Southeast Asia* 40 (1): 58–84.

Muhtadi, Burhanuddin. 2019. *Vote Buying in Indonesia: The Mechanics of Electoral Bribery*. Singapore: Palgrave Macmillan.

Muhtadi, Burhanuddin. 2020. *Kuasa Uang: Politik Uang dalam Pemilu Pascareformasi*. Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia (KPG).

Muhtadi, Burhanuddin, dan Kennedy Muslim. 2024. "Assessing Prabowo-Gibran's Victory: An Exit-poll Aftermath Analysis of the 2024 Presidential Election," *ISEAS Perspective*, 32 https://www.iseas.edu.sg/articles-commentaries/iseas-perspective/2024-32-assessing-prabowo-gibrans-victory-an-exit-poll-aftermath-analysis-of-the-2024-presidential-election-by-burhanuddin-muhtadi-and-kennedy-muslim/

Muhtadi, Burhanuddin. 2024. "Collective Memory and Electoral Politics in Indonesia." *Journal of Current Southeast Asian Affairs* 43 (1): 1–22.

Muhtadi, Burhanuddin. 2025. "The 2024 Presidential Election: Reviewing Jokowi's Effect on Prabowo's Landslide Victory." In *Southeast Asian Affairs 2025*, edited by Daljit Singh and Malcolm Cook. Singapore: ISEAS–Yusof Ishak Institute.

Qodari, Mohammad. 2015. "Split-Ticket Voting in Indonesia's 2014 Election." *Journal of Current Southeast Asian Affairs* 34 (1): 23–48.

Ufen, Andreas. 2006. "Political Parties in Post-Suharto Indonesia: Between Politik Aliran and Philippine-Style Clientelism." *South East Asia Research* 14 (3): 305–335.

Zaller, John. 1992. *The Nature and Origins of Mass Opinion*. Cambridge: Cambridge University Press

Tashwirul Afkar Vol. 44, No. 2, 2025
http://tashwirulafkar.net/index.php/afkar/index
ISSN 2655-7401 (online) ISSN 1410-9166 (print)

Sociocultural Interventions in Strengthening the Child Marriage Prevention Ecosystem: The Role of Nahdlatul Ulama through the INKLUSI Programme

Zainur Romli
Research Cluster Economy, Organisation, and Society, LabSosio, Universitas Indonesia
Email: zainur.romli@ui.ac.id

Abstrak

Artikel ini menganalisis bagaimana intervensi sosiokultural yang dijalankan oleh Nahdlatul Ulama melalui Program INKLUSI memperkuat ekosistem pencegahan perkawinan anak di enam wilayah intervensi, yaitu Malang, Lombok Utara, Indramayu, Lembata, Tojo Una-Una, dan Sorong. Penelitian ini menggunakan desain studi kasus berganda eksplanatoris dengan orientasi metode campuran yang didominasi oleh analisis kualitatif. Data dikumpulkan melalui telaah dokumen program, studi baseline, laporan perkembangan lokal, observasi langsung, wawancara mendalam, diskusi kelompok terfokus, dan sesi refleksi yang melibatkan pelaksana program, pemangku kepentingan, dan penerima manfaat. Temuan penelitian menunjukkan bahwa perkawinan anak di wilayah intervensi tetap berlangsung dalam kerentanan berlapis yang melibatkan faktor struktural, sosiokultural, dan kelembagaan. Untuk merespons kondisi tersebut, Program INKLUSI mengembangkan dua jalur intervensi utama, yaitu penguatan aktor legitimasi lokal dan pelembagaan layanan perlindungan berbasis komunitas. Intervensi ini menghasilkan perubahan awal yang tercermin dalam pergeseran norma sosial, penguatan koordinasi antarkelembagaan, dan meningkatnya akses anak terhadap ruang aman serta layanan perlindungan. Penelitian ini menunjukkan bahwa pencegahan perkawinan anak menjadi lebih efektif ketika diposisikan sebagai upaya berbasis ekosistem yang menghubungkan norma, mekanisme komunitas, dan sistem layanan dasar. Kebaruan artikel ini terletak pada penjelasan analitis mengenai bagaimana organisasi keagamaan berbasis komunitas dapat berfungsi sebagai mediator normatif, kelembagaan, dan kultural dalam memperkuat ekosistem pencegahan perkawinan anak di berbagai konteks lokal yang beragam.

Keywords: perkawinan anak; intervensi sosiokultural; Nahdlatul Ulama; Program INKLUSI; ekosistem pencegahan.

DOI: 10.51716/ta.v44i1.657 **Copyright ©** Author

Abstract

This article analyses how sociocultural intervention implemented by Nahdlatul Ulama through the INKLUSI Programme strengthens the child marriage prevention ecosystem across six intervention areas: Malang, North Lombok, Indramayu, Lembata, Tojo Una-Una, and Sorong. The study employs an explanatory multiple-case study design with a mixed-methods orientation dominated by qualitative analysis. Data were collected through the review of programme documents, baseline studies, local progress reports, direct observation, in-depth interviews, focus group discussions, and reflection sessions involving programme implementers, stakeholders, and beneficiaries. The findings show that child marriage in the intervention areas persists within layered vulnerabilities involving structural, sociocultural, and institutional factors. In response to these conditions, the INKLUSI Programme developed two main intervention pathways: strengthening local legitimacy actors and institutionalising community-based protection services. These interventions generated early changes reflected in shifting social norms, stronger inter-institutional coordination, and improved access of children to safe spaces and protection services. The study implies that child marriage prevention becomes more effective when it is positioned as an ecosystem-based effort linking norms, community mechanisms, and basic service systems. The originality of this article lies in its analytical explanation of how a community-based religious organisation can function as a normative, institutional, and cultural mediator in strengthening a child marriage prevention ecosystem across diverse local contexts.

Keywords: child marriage; sociocultural intervention; Nahdlatul Ulama; INKLUSI Programme; prevention ecosystem.

Introduction

Child marriage remains one of the most pressing issues in the agenda of child protection and social development in Indonesia. Although official data show a declining trend over recent years, this decline cannot be read as evidence that child marriage has substantively diminished in all its forms. Data from the Ministry of Religious Affairs show that the number of underage couples recorded in the marriage administration system fell from 8,804 couples in 2022 to 5,489 in 2023 and 4,150 in 2024. Similarly, data from Statistics Indonesia indicate that the proportion of women aged 20–24 who were married before the age of 18 declined from 6.92 per cent in 2023 to 5.9 per cent in 2024. However, some cases remain unrecorded because they occur outside formal state mechanisms, are settled informally, or are socially normalised within particular communities (Kemenag, 2025; BPS, 2025). At the same time, a substantial body of research has shown that child marriage is closely associated with multidimensional harms affecting health, education, psychosocial wellbeing, and children's autonomy, as well as longer-term consequences for human capital, the intergenerational reproduction of poverty, and weak social protection systems (Fan & Koski,

2022; Parsons et al., 2015; Raj, 2010; Cappa, Murray, & Maksud, 2023). Child marriage in Indonesia, therefore, cannot be understood merely as a legal, moral, or domestic matter, but must be situated as a socio-structural problem that persists within community life.

This complexity indicates that child marriage does not arise from a single determinant. A range of studies shows that the practice is shaped by overlapping pressures, including economic hardship, limited access to education, gender inequality, vulnerable parenting patterns, cultural legitimacy, religious interpretation, and the continued availability of marriage dispensation mechanisms (Widiantara & Yuhan, 2019; Sari & Puspitasari, 2022; Mujiburrahman et al., 2021; Tyas & Herawati, 2017; Gusnita, 2023; Musfiroh, 2016; Wahyudi & Prastiwi, 2022). In this context, child marriage is better understood as the outcome of layered vulnerabilities operating through the relationship between families, communities, social norms, and service institutions. Consequently, the prevention of child marriage requires an approach that goes beyond individual behavioural change and addresses the social environment within which the practice is sustained.

Nevertheless, the literature on child marriage in Indonesia has tended to move within three main strands. First, many studies focus on the determinants and consequences of child marriage, particularly those associated with poverty, education, reproductive health, and household continuity (Widiantara & Yuhan, 2019; Sari & Puspitasari, 2022; Parsons et al., 2015). Secondly, a number of studies emphasise the role of culture, religion, and local norms in legitimising or contesting the practice of child marriage (Gusnita, 2023; Musfiroh, 2016; Rofiah, 2017). Thirdly, other studies focus on legal reform, policy implementation, and marriage dispensation as institutional responses to the problem (Wahyudi & Prastiwi, 2022; Insani & Yuningsih, 2024; Yusroni, 2025). Although these strands have significantly expanded understanding of why child marriage persists, research remains limited on how a child marriage prevention ecosystem is actually built through community-based sociocultural interventions that link normative change, local actors, and protection services across diverse social settings.

This gap matters because, in practice, the prevention of child marriage cannot rely solely on awareness campaigns, formal regulations, or fragmented sectoral approaches. It is in this context that the INKLUSI Programme implemented by Nahdlatul Ulama provides an important empirical case. As a religious organisation with a strong social base, Nahdlatul Ulama functions not only as a programme implementer but also as a civil society actor with the sociocultural reach to connect families, adolescents,

religious leaders, customary leaders, village governments, and basic service providers within a shared prevention effort (LAKPESDAM PBNU, 2023). The programme thus offers an analytically relevant setting for understanding how a community-based religious organisation can contribute to building a participatory, connected, and context-sensitive child marriage prevention ecosystem.

Against this background, this article aims to analyse the variation of initial vulnerabilities and actor configurations in child marriage prevention, explain the sociocultural intervention mechanisms developed through the INKLUSI Programme, and identify the forms of social and institutional change that emerged across six intervention areas. The article argues that child marriage prevention becomes more effective when it is positioned as an ecosystem-based intervention, that is, an intervention that does not rely solely on awareness-raising or legal norms, but also reworks local legitimacy, strengthens community-based protection mechanisms, and connects them to referral pathways and basic services. In this respect, the article contributes not merely by documenting a programme, but by offering an analytical explanation of how sociocultural intervention can strengthen a child marriage prevention ecosystem across diverse local contexts.

This section develops a conceptual framework for understanding the prevention of child marriage as a social process shaped by the relationship between vulnerability, norms, local actors, and protection services. It therefore focuses on three main concepts: child marriage as a socio-structural problem, the child marriage prevention ecosystem, and the sociocultural intervention of community-based religious organisations. These concepts are the most relevant to the aims of this article, namely to explain initial vulnerabilities, intervention mechanisms, and the social and institutional changes generated through the INKLUSI Programme.

Conceptually, child marriage cannot be understood simply as marriage below the legal age threshold, but as a social practice that produces multidimensional consequences for children's lives. Research has consistently shown that child marriage is associated with reproductive health risks, interrupted schooling, psychosocial vulnerability, and diminished autonomy in decisions affecting children's futures (Fan & Koski, 2022; Raj, 2010). In the longer term, the practice is also linked to the intergenerational reproduction of poverty, lower human capital, and weaker social protection (Parsons et al., 2015; Cappa, Murray, & Maksud, 2023). Child marriage should therefore be placed within the category of social problems that directly affect the sustainability of development.

In Indonesia, child marriage can be categorised into three principal dimensions of vulnerability. The first is structural-economic, involving

poverty and limited access to education that push children, especially girls, into early marriage (Widiantara & Yuhan, 2019; Sari & Puspitasari, 2022; Mujiburrahman et al., 2021). The second is sociocultural, involving cultural values, parenting patterns, and religious interpretations that can normalise the practice (Gusnita, 2023; Musfiroh, 2016; Tyas & Herawati, 2017). The third is institutional, involving weak protection systems, underdeveloped basic services, and the continued availability of marriage dispensation mechanisms (Wahyudi & Prastiwi, 2022). This categorisation suggests that child marriage persists within layered vulnerabilities, which means that prevention cannot depend solely on individual awareness or the formal enforcement of rules.

The second key concept is the child marriage prevention ecosystem. In this article, the prevention ecosystem is understood as the interconnected relationship between actors, norms, community mechanisms, and formal services that work together to prevent, detect, and respond to the risk of child marriage. From a social systems perspective, social problems do not stand alone, but are produced and reproduced through networks of communication, authority, and social practice (Luhmann, 1995). Child marriage prevention should therefore be viewed as the outcome of the interaction of multiple social elements, rather than the product of a single programme or institution.

Analytically, the prevention ecosystem can be understood through three principal components. The first is legitimacy actors, namely those who possess normative and social authority to influence decisions concerning marriage, such as religious leaders, customary leaders, families, and village governments. The second is community mechanisms, namely local forums, groups, or structures that enable prevention, early detection, and accompaniment. The third is basic services and referral systems, namely formal institutions such as Offices of Religious Affairs, schools, community health centres, and women's and children's protection services. These components do not operate separately, but shape one another's effectiveness. The ecosystem concept is therefore important for understanding how prevention is built through the interconnectedness of social norms, local actors, and protection services.

The third concept is sociocultural intervention, particularly as undertaken by community-based religious organisations. Sociocultural intervention is understood here as an effort to change social practice not merely through legal or administrative instruments, but through work on norms, meanings, legitimacy, and the social relations that animate community life. In societies shaped by plural normative orders, namely state law, religious norms, and customary rules, social change often proves

ineffective if it relies only on formal regulation, because everyday decisions remain strongly influenced by local authority and cultural legitimacy (Griffiths, 1986; Von Benda-Beckmann, 2002).

In this framework, religious organisations can be understood as mediating actors with the capacity to reach communities through normative authority and established social infrastructures. This mediating role can be divided into three forms. The first is normative mediation, namely the capacity to shift the social meaning of a practice through sermons, education, and social communication. The second is institutional mediation, namely the capacity to connect communities to basic services and formal protection systems. The third is cultural mediation, namely the capacity to negotiate the relationship between state law, religious norms, and customary rules so that social change can be accepted locally. In this respect, durable social change is more likely when intervention is embedded in local social and cultural structures (Polanyi, 2002).

On the basis of these three concepts, this article positions child marriage as a socio-structural problem sustained through layered vulnerabilities, views prevention as ecosystemic work, and treats community-based religious organisations as important actors in strengthening that ecosystem through sociocultural intervention. This framework is used to read the variation of initial vulnerabilities, intervention mechanisms, and social-institutional change across the six intervention areas of the INKLUSI Programme.

This study employs an explanatory multiple-case study design with a mixed-methods orientation dominated by qualitative analysis in order to explain how Nahdlatul Ulama's sociocultural intervention through the INKLUSI Programme strengthens the child marriage prevention ecosystem in six intervention areas, namely Sorong, Tojo Una-Una, Lembata, North Lombok, Malang, and Indramayu. The unit of analysis is the mechanism through which the child marriage prevention ecosystem is strengthened at community and local service levels, involving religious leaders, customary leaders, village governments, basic service providers, Children's Forums, village-level Women and Children Protection Task Forces, and other supporting institutions. Primary data were obtained through in-depth interviews, focus group discussions, direct observation, and reflection sessions with programme implementers, stakeholders, and beneficiaries, while secondary data were drawn from baseline studies, programme documents, local progress reports, and service maps. Informants were selected purposively on the basis of their involvement in, and knowledge of, the intervention process. The data were analysed through within-case and cross-case reading to identify variations in initial vulnerabilities, intervention

mechanisms, and social-institutional changes, with triangulation across sources used to strengthen the validity of the findings (Yin, 2009).

Results

Variation in Initial Vulnerabilities and Actor Configurations within the Child Marriage Prevention Ecosystem

The initial findings show that child marriage in the six intervention areas does not arise from a single cause, but from an accumulation of vulnerabilities operating simultaneously at individual, family, community, and institutional levels. Baseline findings reveal several recurring patterns, namely limited public and adolescent understanding of the risks of child marriage, weak community engagement in child protection issues, the absence of institutionalised prevention mechanisms, and restricted adolescent access to supportive services (LAKPESDAM Report, 2023). At the same time, many child marriage cases are absent from official statistics because they are concealed by families, settled informally, or take place outside formal state mechanisms. Recorded figures therefore do not fully represent the social reality at community level (LAKPESDAM Report, 2023).

The baseline also indicates that these vulnerabilities do not stand alone, but are intertwined with school dropout, gender inequality, risky parenting patterns, extreme poverty, weak protection services, and limited safe reporting channels for children. Children who are most vulnerable to child marriage are therefore typically located within environments marked by layered problems. In this context, the risk of child marriage cannot be understood merely as a consequence of economic pressure or cultural justification, but also as a result of weak protection systems that are not yet capable of early detection and response (LAKPESDAM Report, 2023).

To clarify these initial conditions, Table 1 summarises the principal dimensions of early vulnerability and the actor configurations that shape the child marriage prevention ecosystem in the six intervention areas. The table shows that child marriage develops in settings characterised by low knowledge, weak community participation, socio-religious and socio-customary legitimacy that does not yet consistently support child protection, and prevention services and policies that remain poorly connected at local level. Table 1, therefore functions as a visual presentation of the initial data for reading general patterns and contextual variation in the following analysis (LAKPESDAM Report, 2023).

Dimension of Initial Vulnerability	**General Findings**	**Variation Across Areas**	**Analytical Significance for Ecosystem Strengthening**
Knowledge and awareness of the risks of child marriage	Public and adolescent understanding of the risks of child marriage remains low; myths about marriageable age and readiness remain strong.	This pattern appears across all areas, but tends to be more complex in contexts shaped by strong customary and religious legitimacy.	Prevention cannot rely solely on general socialisation, but must be supported by actors who hold normative authority at local level.
Community participation in child protection issues	Community participation remains limited and collective mechanisms are not yet institutionalised.	In some areas, child marriage has not yet become a shared agenda because local forums, village mechanisms, or child participation spaces remain weak; in contexts with strong traditional authority, participation is also shaped by established legitimacy patterns.	Ecosystem strengthening requires safe, participatory community structures capable of functioning as arenas of early detection.
Support from religious and customary leaders	Some religious and customary leaders do not yet adequately understand the risks of child marriage and in some cases still legitimise the practice.	This is especially prominent in North Lombok, Lembata, and Sorong, where customary authority operates in parallel with formal religious authority.	Legitimacy actors must be treated as key intervention targets because they shape whether prevention norms are accepted at community level.
Policy and institutional strengthening	Strong local policies are absent, and prevention and case-handling services remain underdeveloped.	In some areas, the main constraint is not only the absence of regulation, but also weak inter-institutional coordination and the lack of connection between village services and district-level referrals.	Prevention requires the institutionalisation of services and coordination, not merely normative campaigns.
Adolescent access to services	Adolescents do not yet have systematic access to supportive services or peer networks.	This condition is found across areas, but is more acute where basic services are	Ecosystem strengthening requires safe spaces, peer networks, and help channels that

		distant, limited, or not yet child-friendly.	are accessible to children.
Unrecorded child marriage cases	Many cases go unreported because they are concealed by families or take place outside formal state institutions.	This phenomenon appears across areas, although the form of social legitimacy varies according to local context.	Community-based early detection and non-formal case recording are important for reading realities that official data do not capture.

Table 1. Variation in Initial Vulnerabilities and Actor Configurations within the Child Marriage Prevention Ecosystem across Six Intervention Areas

Source: Baseline Study Report, 2023. Reconstructed by the author.

As shown in Table 1, the principal problem across the six assisted areas is not merely the high incidence of child marriage, but the fragility of the social ecosystem that should function to prevent, recognise, and respond to risk at an early stage. Prior to intervention, communities generally lacked adequate knowledge, strong social mechanisms, and effectively connected service systems through which child marriage prevention could become a collective responsibility (LAKPESDAM Report, 2023).

At the same time, cross-case findings show that early vulnerabilities are not identical across all six areas. In North Lombok, Lembata, and Sorong, customary communities exert a more visible influence, so that marriage legitimacy is derived not only from religious leaders but also from customary leaders who hold normative authority over social life. In such contexts, customary decisions can operate in parallel with, and in some cases separately from, formal religious authority. This finding suggests that child marriage prevention in areas with strong customary bases cannot rely solely on state law or formal religious counselling, because the arena of social legitimacy is plural. In other areas, by contrast, vulnerabilities are more visible in weak service integration, low adolescent participation, and the absence of robust prevention mechanisms at village level. The variation in early vulnerability across areas therefore suggests that intervention strategies cannot be standardised (LAKPESDAM Report, 2023).

Three principal tendencies emerge from these cross-case findings. First, child marriage operates within a social space shaped by the combination of cultural norms, religious legitimacy, and local institutional capacity. Secondly, the weaker the integration of basic services and protection mechanisms at community level, the greater the likelihood that the risk of child marriage will go undetected. Thirdly, the sources of legitimacy differ across areas, which means that the actors who must be engaged in prevention also differ, ranging

from religious leaders and customary leaders to village authorities and service providers (LAKPESDAM Report, 2023). Overall, the baseline functions not only as a portrait of initial conditions, but also as an empirical basis for showing that child marriage persists within a weak and layered social ecosystem. Strengthening prevention therefore requires interventions that can read local legitimacy structures, identify interconnected vulnerabilities, and connect key actors to more responsive and institutionalised protection mechanisms (LAKPESDAM Report, 2023).

Sociocultural Intervention Mechanisms and the Institutionalisation of Community-Based Services

After the initial context of vulnerability and actor configuration had been mapped, the INKLUSI Programme developed a sociocultural intervention mechanism based on multi-stakeholder collaboration. According to programme documents and implementation reports, this mechanism was designed by taking local structures of legitimacy, both religious and customary, into account, while also linking prevention and response efforts from village to district level. In this context, intervention was directed not only towards increasing individual knowledge, but also towards building working relationships among actors so that child marriage would be understood as a shared social issue rather than merely a private family matter (See Figure 1).

The data show that this mechanism worked through two interrelated pathways. The first involved strengthening the capacity of actors who held normative authority in legitimising marriage, including religious leaders, marriage registrars, customary leaders, village governments, and basic service providers. The second involved the institutionalisation of community-based services through the creation of safe spaces, early-detection mechanisms, and referral channels closer to children and families. The intervention thus moved beyond awareness-raising activities towards the creation of social arrangements through which normative change and service change could proceed together (LAKPESDAM Report, 2023).

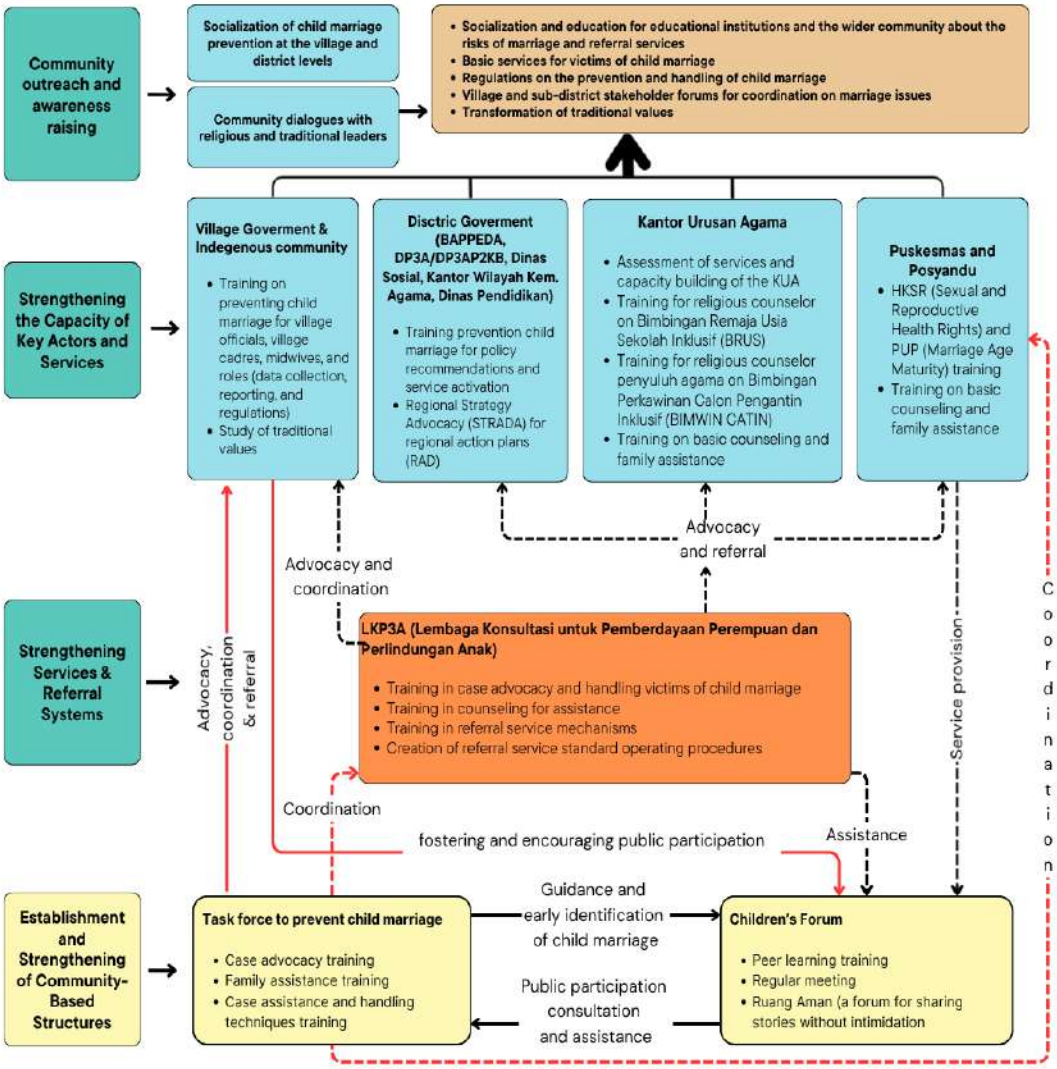


Figure 1. Programme intervention agenda and service mechanism

Source: Prepared by the author

Within the first pathway, capacity strengthening focused on key actors who played an important part in interpreting, justifying, or processing marriage at local level. The programme facilitated training for religious leaders, Officers of Religious Affairs, community leaders, and service actors across different religious settings. Its reach extended beyond Muslim communities to include Hindu and Buddhist leaders in North Lombok, Catholic leaders in Sorong and Lembata, and local organisations perceived to hold social influence, such as Nahdlatul Wathan in North Lombok and

Alkhairat in Tojo Una-Una. Within the Offices of Religious Affairs, strengthening was undertaken through BRUS and inclusive BIMWIN CATIN so that child marriage prevention could be integrated into counselling and pre-marital services. Village and sub-district authorities were also involved through training on village service development, case advocacy, and prevention strategies as part of local institutional strengthening (LAKPESDAM Report, 2023).

Picture 1. Capacity-building training for BRUS facilitators in Lembata

Source: LAKPESDAM Lembata

The visual materials in the manuscript show that this mechanism was realised through concrete training and accompaniment. The images of BIMWIN CATIN training in North Lombok, BRUS facilitator training in Lembata (Picture 1), and Posyandu cadre training in Tojo Una-Una (Picture 2) indicate that intervention was implemented through the strengthening of different actors according to local context. The diagram of the programme service mechanism shows that the intervention was designed to connect public education, community support, case recording, and referral systems to formal service providers. The available visual evidence thus does not function merely as documentation, but demonstrates how the programme combined the strengthening of social authority with the reorganisation of service relations at local level.

Picture 2. Training of Posyandu cadres on child marriage prevention in Tojo Una-Una

Source: Fatayat NU Tojo Una-Una

The significance of the first pathway also appears in the testimony of one informant involved in embedding the issue within religious spaces. As Ni Luh Eka explained,

> "*...this programme has become a new source of enthusiasm for our ministry, because we see this issue as crucial for the future, and many people were previously indifferent to it. At present, we are even internalising this within Hindu assemblies in villages across North Lombok*..." (Interview with Ni Luh Eka by the author, 10 June 2025).

This quotation suggests that the intervention mechanism did not stop at the transfer of training material, but encouraged the expansion of preventive narratives into religious spaces that had not previously spoken explicitly about child protection. Capacity strengthening thus also functioned as a mechanism for translating norms into diverse social arenas.

The second pathway was visible in the strengthening of safe communities and the development of community-based services. In this regard, the programme established Children's Forums as safe spaces in which children could share experiences, build knowledge, and detect the risk of child marriage at an earlier stage. At the same time, the programme also formed village-level Women and Children Protection Task Forces involving religious

figures, village officials, health workers, and local youth forums. These task forces were equipped with basic counselling skills, family accompaniment skills, risk identification, and case referral capacities. To strengthen this work, LKP3A services were integrated into local mechanisms so that case recording, preliminary accompaniment, and referral to government services could proceed more quickly and responsively (LAKPESDAM Report, 2023).

Programme documents further show that the task forces were not only directed to respond to cases that had already occurred, but also to undertake direct advocacy in the community, monitor potential unrecorded child marriages, and connect families to relevant services. In this configuration, the Children's Forum served as an initial consultation space, while the task force acted as a bridge to village structures and service providers. The programme service mechanism diagram confirms that case recording, accompaniment, and referral were designed as a single sequence of action rather than as isolated services. This shows that the intervention did not merely add new actors, but reorganised inter-institutional relations at local level.

Cross-actor connectivity is also reflected in the experience of field implementers. RA stated,

> "*...we found partners in the struggle against child marriage, because previously we worked separately rather than collaboratively. We are therefore grateful that INKLUSI has connected us with many parties, from village to district level, including directly with children through the children's forum..."* (Interview with RA by the author, 19 March 2025).

This testimony is relevant because it shows that the institutionalisation of community-based services did not simply create new units, but improved working connections that had previously been fragmented. In this sense, the intervention mechanism operated through the formation of more operational institutional relations at local level.

The operational role of the task force as an early-detection node also appears in an interview with the Head of Kaohua Village, Lembata. Saleh Wahid explained,

> *"...the activation of this task force has become our extension to the smallest level in the village. Usually, the community never reports marriage cases arising from promiscuity or arrangements made by parents. The task force usually hears about them earlier and then reports them to the village midwife...*" (Interview with SW by the author, 19 March 2025).

This quotation suggests that the institutionalisation of services at community level created a new function within village structures, namely early listening, reporting, and connection to basic services that had previously not worked effectively.

Another finding is that this mechanism was adaptive to local context. In customary communities such as Bayan in North Lombok, Kedang in Lembata, and IMEKO in Sorong, intervention focused on providing new knowledge so that marriage norms could become more aligned with child protection principles and national law. At the level of children's communities, the forums that were formed did not develop in identical ways, but grew according to local initiative, such as Zona Ceria in Sorong, Dolanan Tradisional in Malang, Minggu Curhat dan Belajar Pengelolaan Lingkungan in Lembata, and Cantigi Bertindak in Indramayu. The institutionalisation of services was therefore not built through a rigid single model, but through contextual adaptation while retaining the same core functions, namely opening safe spaces, expanding child participation, and strengthening connections to the protection system (LAKPESDAM Report, 2023).

In summary, three principal tendencies emerge from this sub-section. First, sociocultural intervention worked by shifting the centre of legitimacy, from actors who had previously been able to justify child marriage to actors encouraged to communicate norms of prevention. Secondly, capacity strengthening did not stand alone, but was tied to the creation of service mechanisms closer to communities, especially through Children's Forums, village task forces, and the integration of LKP3A. Thirdly, the effectiveness of intervention was supported by the programme's ability to adapt its activities to local socio-religious and socio-customary contexts without losing its orientation towards child protection. In this sense, the intervention mechanism that emerged across the six areas did not consist merely of a series of activities, but of a gradual institutionalisation process linking normative change to expanded access to services.

These findings indicate that the strengthening of the child marriage prevention ecosystem in the INKLUSI Programme did not rely primarily on any single instrument, but on the orchestration of social authority, community structure, and basic services. The central significance of this phase of intervention therefore lies not simply in the involvement of more actors, but in the fact that these actors began to be connected within a working mechanism through which prevention, early detection, accompaniment, and referral could operate as part of a more structured sequence. This sub-section thus shows that the institutionalisation of community-based services functioned as a bridge between the initial

vulnerabilities mapped in Sub-section 4.1 and the social-institutional changes discussed in Sub-section 4.3.

Cross-Case Evidence of Change: Normative Shifts, Stronger Coordination, and Expanded Child Access to Services

Across the six intervention areas, the findings show that the most visible changes did not simply consist of an increase in programme activities, but in changes in how local actors interpreted child marriage and in the growing connectedness of protection services at community level. Field evidence indicates that village officials, religious leaders, and customary leaders increasingly came to view child marriage not merely as a private family matter or a practice justified by custom, but as a social issue linked to child protection, reproductive health, education, and long-term quality of life. The change observed was therefore not confined to individual knowledge, but extended to a shift in the normative orientation of actors who had previously played an important role in legitimising marriage.

This shift is visible, for example, in the use of new preventive narratives in sermons, religious study circles, BIMWIN CATIN services, BRUS in schools, Sunday services, and non-Muslim religious forums. From a sociocultural perspective, the finding suggests movement from a more normative-legalistic approach towards one that is more responsive to child protection and social well-being. This is reflected in the statement of Ni Luh Eka:

> "*...this programme has become a new source of enthusiasm for our ministry, because we see this issue as crucial for the future, and many people were previously indifferent to it. At present, we are even internalising this within Hindu assemblies in villages across North Lombok*" (Interview with Ni Luh Eka by the author, 10 June 2025).

This quotation is important because it shows that the preventive narrative did not stop within Muslim settings, but also reached other socio-religious spaces that had not previously been explicitly connected to child protection.

In areas where customary influence was strong, normative change also appeared in the form of symbolic and institutional support from customary actors. In Bayan, North Lombok, the Sasak Bayan community declared its rejection of child marriage and drafted awik-awik that would not process child marriage under customary law (See Picture 3). In Sorong, the IMEKKO community signed a declaration against child marriage together with government actors (See Picture 4). In Lembata, similar support took the form

of inter-village commitments to reject the practice. These examples point to a common pattern, namely that customary actors who had previously occupied a potentially legitimising position began to shift towards becoming supports for prevention norms. Analytically, this is important because it shows that prevention does not operate only through state law, but also through the reconfiguration of local authority in the social spaces where marriage decisions are justified.

Picture 3. Declaration rejecting child marriage by the Sasak customary community in North Lombok

Source: LAKPESDAM PWNU NTB

Picture 4. Declaration rejecting child marriage by the IMEKKO customary community in Sorong

Source: LAKPESDAM Sorong

Alongside normative change, the study also found stronger coordination and referral mechanisms at village and district levels. The establishment of village task forces and Children's Forums facilitated links with the Office of Religious Affairs, community health centres, district women's and children's protection units, and other referral services. Service mapping and observation show that actors who had previously worked in isolation began to be connected through formal and informal coordination forums, especially in identifying at-risk cases, making referrals, and following up families who might seek marriage dispensation. This is reflected in RA's statement:

> "...*we found partners in the struggle against child marriage, because previously we worked separately rather than collaboratively. We are therefore grateful that INKLUSI has connected us with many parties, from village to district level, including directly with children through the children's forum*..." (Interview with RA by the author, 19 March 2025).

The change observed thus lies not simply in the appearance of new actors, but in improved inter-institutional relations that had previously been fragmented. This coordinating function became more concrete at village level through the role of the task force as an early-detection node. Saleh Wahid, Head of Kaohua Village, Lembata, stated:

> "...*the activation of this task force has become our extension to the smallest level in the village. Usually, the community never reports marriage cases arising from promiscuity or arrangements made by parents. The task force usually hears about them earlier and then reports them to the village midwife*..." (Interview with Saleh Wahid by the author, 19 March 2025).

This quotation suggests that the institutionalisation of services at community level gave new functions to village structures by creating mechanisms of early listening, reporting, and connection to basic services that had previously not operated effectively. In this respect, prevention and response no longer depended entirely on formal institutions that felt socially distant from local residents.

Another important finding is the increasing closeness of children to basic services that had previously seemed distant, unsafe, or difficult to access. Children involved in the Children's Forums no longer appeared merely as programme targets, but increasingly as subjects who were more willing to seek help, share concerns, and recognise risks faced by peers. This is captured in the focus group discussion with the Children's Forum in Wonorejo Village:

> "*With this children's forum, we now know where to go when we want to talk, and we know if a friend is in trouble because their parents want to marry them off. I used to be frightened, but because there is a children's forum and many friends here are also willing to have health checks, it no longer feels frightening and is actually enjoyable*" (Focus group discussion with the Children's Forum of Wonorejo Village by the author, 2 August 2025).

This quotation indicates that programme change did not occur only at institutional level, but also in the reduction of the social and psychological distance between children as a vulnerable group and the protection system available to them.

The visual materials in the manuscript reinforce this reading. The image of adolescent Posyandu service socialisation in Indramayu indicates the expansion of public educational spaces concerning health and child marriage prevention (See Picture 5), while the images of declarations rejecting child marriage by customary communities in North Lombok and Sorong indicate that change did not stop at individual level, but also acquired symbolic form in communal space. Meanwhile, the documentation of regular Children's Forum meetings suggests that safe space for children was not incidental, but was beginning to appear as a recurring practice in assisted communities (See Picture 6). Taken together, these visuals support the finding that change in the programme unfolded simultaneously at discursive, institutional, and experiential levels.

Picture 5. Socialisation of adolescent Posyandu services in Indramayu

Source: Fatayat NU Indramayu

Picture 6. Routine meeting of the Children's Forum

Source: LAKPESDAM NU Malang Regency

Across these cases, three principal patterns of change become visible. First, there was a normative shift from the justification of child marriage towards a new understanding of the practice as a social risk that must be prevented collectively. Secondly, inter-institutional coordination and referral became stronger, especially among village structures, health services, Offices of Religious Affairs, and protection agencies. Thirdly, children's access to safe spaces and more responsive basic services expanded. Although the intensity of change was not identical in all areas, the recurring pattern suggests that the effectiveness of intervention did not depend on any single actor, but on the programme's capacity to connect social authority, community structure, and formal services within a more integrated working ecosystem.

Overall, the findings in this sub-section show that the most important outcomes of the intervention were not simply increased knowledge or a greater number of prevention activities, but the emergence of early changes in how communities defined the problem, how institutions worked together, and how children accessed protection. In this sense, the strengthening of the child marriage prevention ecosystem should be understood not as the effect of a single instrument, but as the result of a gradual interconnection between normative change, stronger coordination, and wider access to services. Sub-section 4.3 thus confirms that the intervention built through the INKLUSI Programme has begun to generate observable social-institutional changes at the level of actors, service mechanisms, and children's lived experience in assisted communities.

Discussion

The findings of this study show that child marriage prevention becomes more effective when it is positioned as ecosystemic work rather than as a single intervention directed only at individuals or families. Sub-section 4.1 showed that child marriage across the six intervention areas persisted within layered vulnerabilities involving economic pressure, weak protection, low community participation, and particular forms of social legitimacy. Sub-section 4.2 showed that the INKLUSI Programme responded to these vulnerabilities through two interrelated pathways, namely the strengthening of legitimacy actors and the institutionalisation of community-based services. Sub-section 4.3 then demonstrated that these interventions generated observable change at three levels at once: normative shifts, stronger inter-institutional coordination, and expanded child access to safe spaces and basic services. The effectiveness of child marriage prevention in this study was therefore determined less by the number of activities or the intensity of campaigns than by the capacity to connect local norms, social actors, and protection systems within a more integrated working mechanism.

These findings extend a body of literature that has largely focused on the causes and consequences of child marriage. Earlier studies have shown that poverty, education, gender, culture, religious interpretation, and marriage dispensation are important explanatory factors in the persistence of child marriage (Widiantara & Yuhan, 2019; Sari & Puspitasari, 2022; Gusnita, 2023; Musfiroh, 2016; Wahyudi & Prastiwi, 2022). Yet the present study demonstrates that explanation at the level of causal factors is insufficient for understanding how prevention actually works in practice. Although early vulnerabilities clearly appeared in layered form, what shaped prevention effectiveness was not merely the presence of these risk factors, but the availability of legitimacy actors, community mechanisms, and basic services that could be connected operationally. In this respect, the article moves beyond studies that locate child marriage simply as a consequence of poverty, culture, or weak law, by showing that prevention proceeds through the creation of social and institutional connectedness that was previously absent.

Conceptually, these findings reinforce the importance of understanding child marriage as a socio-structural problem that operates within a system of relations rather than as an isolated individual event. This resonates with social systems theory, which suggests that social problems are produced and reproduced through interrelated networks of communication, authority, and practice (Luhmann, 1995). In the context of this study, prevention became more effective when intervention moved beyond message delivery and altered the flow of social communication that had previously justified child

marriage, transforming it into a new communicative order that framed the practice as a social risk requiring collective prevention. This shift became visible in the transformation of religious narratives, the involvement of customary leaders, and the creation of safe spaces for children. Social change in these findings, therefore, did not emerge merely from regulation or individual awareness, but from the reorganisation of the relationship between meaning, authority, and protection mechanisms operating at community level.

The findings also indicate that community-based religious organisations can function simultaneously as normative, institutional, and cultural mediators. At the normative level, Nahdlatul Ulama through the INKLUSI Programme shifted centres of legitimacy by involving religious and customary leaders as communicators of prevention norms rather than as parties capable of legitimising child marriage. At the institutional level, the programme linked Children's Forums, village task forces, LKP3A, the Office of Religious Affairs, village government, and basic services into a more structured workflow. At the cultural level, the intervention showed that change was more readily accepted when it did not confront local norms directly, but was negotiated through actors with recognised social authority. This reading is consistent with the perspective of legal pluralism, which holds that state law, religious norms, and customary rules do not operate in separate spaces, but negotiate with one another in the same social arena (Griffiths, 1986; Von Benda-Beckmann, 2002). In this context, the initial changes visible in Bayan, Lembata, and Sorong suggest that child marriage prevention is more likely to endure when formal change is translated into social and cultural language that communities can accept.

The study further confirms that sustainable social change requires intervention to be embedded in local structures. This finding is consistent with the idea of embedded social change, which suggests that social transformation is more likely to last when intervention is rooted in local social and cultural relations (Polanyi, 2002). In this article, such embeddedness is evident in the adaptation of intervention forms to local contexts, from the involvement of Hindu leaders in North Lombok and Catholic communities in Lembata and Sorong to the differentiated development of Children's Forums in Malang, Indramayu, Sorong, and Lembata. What this suggests is that programme effectiveness does not depend on a single uniform model, but on the ability to preserve the core functions of intervention, namely normative change, early detection, accompaniment, and referral, within social forms suited to the specific character of each community. One of the article's important contributions lies here: not merely in showing that sociocultural intervention can work, but in

explaining that such intervention becomes effective when it is built as an adaptive process that nevertheless maintains a child protection orientation.

More broadly, the article offers both empirical and analytical contributions to scholarship on child marriage prevention. Empirically, it shows that a community-based religious organisation can play a strategic role in strengthening prevention ecosystems in settings marked by religious, customary, and social plurality. Analytically, it proposes that child marriage prevention cannot be reduced to normative intervention, legal reform, or service provision in isolation, but must instead be understood as the outcome of an orchestration among legitimacy actors, community mechanisms, and basic protection systems. The novelty of the article lies precisely in its explanation of how sociocultural intervention works not only to change attitudes, but also to reorganise the relationship between norms, communities, and service institutions within a living prevention ecosystem. In practical terms, the findings imply that child marriage prevention policy needs to move beyond top-down models and take more seriously the building of local actors, community structures, and service connectedness as parts of a single working configuration.

Conclusion

This study shows that child marriage prevention becomes more effective when it is built as ecosystemic work connecting normative change, local legitimacy actors, community mechanisms, and basic services. Across the six intervention areas, child marriage persisted within layered vulnerabilities shaped not only by economic or cultural factors, but also by weak social protection and the lack of connected prevention mechanisms at community level. Within this context, the INKLUSI Programme implemented by Nahdlatul Ulama demonstrated that sociocultural intervention can strengthen the prevention ecosystem through two principal pathways, namely the strengthening of actors holding normative authority and the institutionalisation of community-based services. The outcomes were visible in emerging social norm shifts, stronger inter-institutional coordination, and increasingly open access for children to safe spaces and protection services.

Scientifically, the article contributes to the development of scholarship on child marriage prevention by showing that intervention effectiveness cannot be explained adequately through causal factors or formal policy approaches alone, but must be understood as the result of orchestration among norms, communities, and service institutions. In this respect, the article adds a conceptual contribution by positioning community-based religious organisations as normative, institutional, and cultural mediators in

the strengthening of child marriage prevention ecosystems. The article's novelty therefore lies in its explanation of how sociocultural intervention not only changes attitudes, but also reorganises the relationship between local actors and protection systems in socially plural settings.

At the same time, the study has several limitations. First, it places greater emphasis on explaining intervention mechanisms and observable early changes than on measuring long-term impact quantitatively. Secondly, the multiple-case design means that each intervention area has not been explored with the depth possible in a single-case study. Thirdly, the strong variation in local context suggests that intervention effectiveness still needs to be examined over a longer time horizon and in other settings. Future research should therefore develop more systematic measures of normative change, service effectiveness, and ecosystem sustainability, while also pursuing deeper case-specific work in each intervention area so that local dynamics can be explained in greater detail.

References

Bappenas. (2019). Perkawinan anak masuk kategori darurat, Bappenas susun Stranas upaya pencegahan bersama. Kementerian PPN/Bappenas. https://www.bappenas.go.id/index.php/id/berita/perkawinan-anak-masuk-kategori-darurat-bappenas-susun-stranas-upaya-pencegahan-bersama

Cappa, C., Murray, C., & Maksud, N. (2023). Child marriage could be history by 2030, or last 300 more years. *The Lancet*, *401*(10388), 1554-1555.

Fan, S., & Koski, A. (2022). The health consequences of child marriage: a systematic review of the evidence. *BMC public health*, *22*(1), 309.

Greene, M. E. (2014). Ending Child Marriage in a Generation. *What Research is Needed*.

Griffiths, J. (1986). What is legal pluralism?. The journal of legal pluralism and unofficial law, 18(24), 1-55.

Gusnita, C. (2023). Fenomena Pernikahan Anak Usia Dini sebagai Penyimpangan Budaya Indonesia. *IKRA-ITH HUMANIORA: Jurnal Sosial Dan Humaniora*, *7*(2), 1-11.

Hasibuan, J. S., & Syahputra, A. (2023). Faktor Penyebab Perkawinan Tidak Tercatat (Studi Kasus Di Desa Pasir Jae Kecamatan Sosa). *UNES Law Review*, *6*(2), 7321-7331. DOI: https://doi.org/10.31933/unesrev.v6i2.1631

Insani, A., & Yuningsih, N. Y. (2024). Implementasi Kebijakan Program STOP KABUR sebagai Upaya Pencegahan Perkawinan Anak di Kabupaten Garut Tahun 2021-2022. *NeoRespublica: Jurnal Ilmu Pemerintahan*, *5*(2), 562-585.

John, N. A., Edmeades, J., & Murithi, L. (2019). Child marriage and psychological well-being in Niger and Ethiopia. *BMC public health*, *19*(1), 1029.

Kemenag (2025). Angka kawin anak terus menurun kemenag singgung sukses brus. https://kemenag.go.id/nasional/angka-kawin-anak-terus-menurun-kemenag-singgung-sukses-brus-y1xlJ

LAKPESDAM PBNU. (2023). Program INKLUSI. LAKPESDAM PBNU. https://www.lakpesdam.or.id/elementor-2646/

Luhmann, N. (1995). Social systems. Stanford University Press.

Mujiburrahman, M., Nuraeni, N., Astuti, F. H., Muzanni, A., & Muhlisin, M. (2021). Pentingnya pendidikan bagi remaja sebagai upaya pencegahan pernikahan dini. *COMMUNITY: Jurnal Pengabdian Kepada Masyarakat*, *1*(1), 36-41.

Musfiroh, M. R. (2016). Pernikahan dini dan upaya perlindungan anak di Indonesia. *De Jure: Jurnal Hukum dan Syariah*, *8*(2), 64-73.

Parsons, J., Edmeades, J., Kes, A., Petroni, S., Sexton, M., & Wodon, Q. (2015). Economic impacts of child marriage: a review of the literature. *The Review of Faith & International Affairs*, *13*(3), 12-22.

Polanyi, K. (2002). The great transformation. Readings in economic sociology, 38-62.

Raj, A. (2010). When the mother is a child: the impact of child marriage on the health and human rights of girls. *Archives of disease in childhood*, *95*(11), 931-935.

Rofiah, N. (2017). Kekerasan Dalam Rumah Tangga dalam Perspektif Islam. *Wawasan: Jurnal Ilmiah Agama Dan Sosial Budaya*, *2*(1), 31–44. https://doi.org/10.15575/jw.v2i1.829

Sari, N. A. T. N., & Puspitasari, N. (2022). Analisis faktor penyebab dan dampak pernikahan usia dini. *Jurnal Ilmiah Permas: Jurnal Ilmiah STIKES Kendal*, *12*(2), 397-406.

Tyas, P. F., & Herawati, T. (2017). Kualitas pernikahan dan kesejahteraan keluarga menentukan kualitas lingkungan pengasuhan anak pada pasangan yang menikah usia muda. *Jurnal Ilmu Keluarga dan Konsumen*, *10*(1), 1-12.

Ubaidillah, M. H., Abdalla, A. U. A., & Frambudi, S. A. (2024). Keluarga Maslahah dalam Platform NU Online perspektif Maqasid al-Shari'ah. *Ma'mal: Jurnal Laboratorium Syariah Dan Hukum*, *5*(2), 150-166.

Von Benda-Beckmann, F. (2002). Who's afraid of legal pluralism?. The Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law, 34(47), 37-82.

Wahyudi, T. H., & Prastiwi, J. H. (2022). Seksualitas dan Negara: Permasalahan Dispensasi Perkawinan Anak di Indonesia. *Aspirasi: Jurnal Masalah-Masalah Sosial*, *13*(2), 205-225.

Widayati, T. (2024). *Implikasi Pernikahan Tidak Tercatat (Pernikahan Siri) Terhadap Hak Anak dan Istri dalam Tinjauan Hukum Positif dan Maqashid Syariah (Study Kasus di KUA Kretek, Bantul, Yogyakarta)* (Doctoral dissertation, Universitas Islam Indonesia).

Widiantara, A., & Yuhan, R. J. (2019). Pengaruh variabel sosial ekonomi terhadap perkawinan usia anak pada wanita di Indonesia tahun 2017. *Statistika*, *19*(2), 139-149.

Yin, R. K. (2009). Case study research: Design and methods (Vol. 5). sage.

Yusroni, A. Y. (2025). Evaluasi Implementasi Kebijakan Pencegahan Perkawinan Anak Di Kabupaten Malang. *Journal of Law and Administrative Science*, *3*(1), 14-32.

Tashwirul Afkar Vol. 44, No. 2, 2025
http://tashwirulafkar.net/index.php/afkar/index
ISSN 2655-7401 (online) ISSN 1410-9166 (print)

Kritik Epistemologis atas Respons Nahdlatul Ulama terhadap Ekonomi Islam Modern: Fiqh Pesantren dan Ekonomi Syariah yang Digerakkan Negara di Indonesia

Akhmad Syakir Kurnia
Universitas Diponegoro, Indonesia
Email: akhmadkurnia@lecturer.undip.ac.id

Abstrak

Artikel ini mengkaji keterlambatan dan ambiguitas respons Nahdlatul Ulama (NU) terhadap perkembangan ekonomi Islam modern di Indonesia. Penelitian ini bertujuan menjelaskan mengapa, di tengah basis sosial NU yang luas dan otoritas moralnya yang kuat, artikulasi epistemologis dan kelembagaan NU di bidang ekonomi Islam belum berkembang sebanding dengan laju institusionalisasi ekonomi syariah di tingkat nasional. Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif dengan metode analisis historis-konseptual dan studi dokumen. Data dikumpulkan dari karya-karya ilmiah tentang ekonomi Islam, studi mengenai fiqh pesantren dan bahtsul masā'il, serta dokumen kebijakan yang berkaitan dengan pengembangan ekonomi syariah di Indonesia. Hasil penelitian menunjukkan bahwa keterlambatan respons NU tidak dapat dipahami semata-mata sebagai persoalan teknis atau organisatoris. Keterlambatan tersebut dibentuk oleh empat faktor yang saling berkaitan, yaitu kesenjangan epistemologis antara fiqh pesantren dan ilmu ekonomi modern, orientasi historis NU pada konservasi tradisi keagamaan dan stabilitas sosial, fragmentasi internal antara komunitas pesantren, akademisi, dan praktisi, serta posisi NU yang tidak dominan dalam arsitektur ekonomi syariah nasional yang bersifat state-led. Temuan ini mengimplikasikan bahwa kontribusi NU di masa depan tidak cukup hanya melalui perluasan partisipasi dalam industri syariah, tetapi juga memerlukan rekonstruksi kerangka epistemologis dan penguatan basis pengetahuan kelembagaan. Orisinalitas artikel ini terletak pada upayanya menghubungkan pemikiran ekonomi Islam, epistemologi pesantren, dan ekonomi politik institusionalisasi syariah dalam satu kerangka analisis yang terpadu.

Keywords: Nahdlatul Ulama; ekonomi Islam; fiqh pesantren; epistemologi; ekonomi syariah; Indonesia

DOI: 10.51716/ta.v44i2.713 **Copyright ©** Author

Abstract

This article examines the delayed and ambivalent response of Nahdlatul Ulama (NU) to the development of modern Islamic economics in Indonesia. It aims to explain why, despite NU's broad social base and moral authority, its epistemological and institutional articulation in the field of Islamic economics has not developed as strongly as the rapid institutionalization of the sharia economy at the national level. This study employs a qualitative approach using historical-conceptual analysis and document-based research. The data were collected from scholarly works on Islamic economics, studies on fiqh pesantren and bahtsul masa'il, and policy documents related to the development of the sharia economy in Indonesia. The analysis shows that NU's delayed response cannot be understood merely as a technical or organizational problem. Rather, it is shaped by four interconnected factors: the epistemological gap between fiqh pesantren and modern economic science, NU's historical orientation toward religious conservation and social stability, internal fragmentation among pesantren scholars, academics, and practitioners, and NU's non-dominant position in the state-led architecture of Indonesia's sharia economy. These findings imply that NU's future contribution to Islamic economics depends not only on expanding participation in the sharia industry, but also on reconstructing its epistemological framework and strengthening its institutional knowledge base. The originality of this article lies in its effort to connect Islamic economic thought, pesantren epistemology, and the political economy of sharia institutionalization within a single analytical framework.

Keywords: *Nahdlatul Ulama; Islamic economics; fiqh pesantren; epistemology; sharia economy; Indonesia.*

Pendahuluan

Ekonomi Islam dalam beberapa tahun terakhir menunjukkan pertumbuhan yang kuat secara global, tidak hanya pada sektor keuangan syariah, tetapi juga pada makanan halal, modest fashion, farmasi dan kosmetik halal, pariwisata ramah Muslim, serta media dan rekreasi, sehingga membentuk ekosistem ekonomi yang semakin luas dan terintegrasi. Laporan State of the Global Islamic Economy 2024/2025 bahkan menempatkan Indonesia pada peringkat ketiga ekosistem ekonomi syariah global, sekaligus menunjukkan bahwa sektor-sektor seperti makanan halal, modest fashion, dan pariwisata ramah Muslim telah menjadi bagian penting dari daya saing ekonomi nasional (DinarStandard, 2025). Di Indonesia, perkembangan tersebut berlangsung bukan semata-mata melalui dinamika pasar, melainkan juga melalui arsitektur kebijakan yang kuat, terlihat dari peluncuran Roadmap Pengembangan dan Penguatan Perbankan Syariah Indonesia 2023–2027 oleh OJK, yang menempatkan transformasi, digitalisasi, penguatan karakteristik, dan peningkatan kontribusi perbankan syariah sebagai agenda strategis nasional (Otoritas Jasa Keuangan, 2023). Pada saat yang sama, KNEKS dibentuk sebagai manifestasi komitmen pemerintah

untuk menjadikan ekonomi dan keuangan syariah sebagai bagian dari strategi pembangunan nasional, sementara konsolidasi industri juga tercermin dari pembentukan Bank Syariah Indonesia melalui merger tiga bank syariah milik negara pada 2021 (Komite Nasional Ekonomi dan Keuangan Syariah, 2025). Dalam arsitektur ini, DSN-MUI menempati posisi penting karena memiliki tugas menetapkan fatwa atas sistem, kegiatan, produk, dan jasa lembaga keuangan syariah sekaligus mengawasi penerapannya melalui Dewan Pengawas Syariah (DSN-MUI, 2025). Namun, meskipun Nahdlatul Ulama memiliki basis sosial-keagamaan yang sangat besar, artikulasi epistemologis dan kelembagaannya terhadap perkembangan ekonomi Islam modern belum tampak sekuat kapasitas sosial tersebut. Hal ini bahkan tercermin dalam pernyataan PBNU pada 2025 yang menegaskan komitmen untuk memperkuat ekonomi syariah, tetapi pada saat yang sama mengakui bahwa persoalan pentingnya masih terletak pada rendahnya literasi ekonomi syariah dan masih terbatasnya partisipasi masyarakat, termasuk warga Nahdliyin, dalam praktik ekonomi syariah (NU Online, 2025). Karena itu, ketimpangan antara pesatnya pertumbuhan ekonomi syariah nasional dan belum kuatnya artikulasi epistemologis serta kelembagaan NU menjadi fenomena penting untuk dikaji, sebab hal ini akan memengaruhi arah ekonomi Islam di Indonesia: apakah ia berkembang terutama sebagai industri keuangan yang digerakkan negara dan pasar, atau juga sebagai proyek keadilan sosial dan kemaslahatan umat.

Sejumlah penelitian terdahulu menunjukkan bahwa ekonomi Islam modern telah berkembang sebagai medan kajian yang plural, dinamis, tetapi juga menyimpan ketegangan epistemologis yang belum sepenuhnya terselesaikan. Kelompok pertama adalah studi tentang ekonomi Islam modern dan perdebatan epistemologisnya, yang menunjukkan bahwa ekonomi Islam tidak hanya dipahami sebagai sistem kepatuhan syariah, tetapi juga sebagai paradigma normatif yang menekankan keadilan sosial, kesejahteraan manusia, peran negara, keberlanjutan, hingga upaya dekolonial untuk membangun fondasi keilmuan yang lebih otonom dari ekonomi arus utama; pada saat yang sama, sejumlah studi juga menyoroti adanya krisis epistemologis, kesenjangan antara teori dan praktik, serta kecenderungan ekonomi Islam modern—terutama dalam sektor keuangan—untuk tetap bergantung pada kerangka metodologis dan institusional ekonomi konvensional (Abozaid, 2013; Awais et al., 2024; FAROOQ, 2013; Furqani & Haneef, 2019; Kahf, 2019; Khawar, 2025; Tahir, 2017). Kelompok kedua adalah studi tentang fiqh pesantren, bahtsul masā'il, dan tradisi keilmuan Nahdlatul Ulama yang menekankan kuatnya transmisi *turāth*, karakter kasuistik penalaran hukum, serta fungsi pesantren sebagai penjaga kontinuitas otoritas keilmuan Islam tradisional, sehingga pembaruan

keilmuan umumnya berlangsung secara gradual dan berhati-hati (Abshor, 2016a; Bruinessen, 2012; Mahfuddin, 2021a; Pratomo, 2020b; Zahro, 2004). Kelompok ketiga adalah studi tentang perkembangan ekonomi syariah Indonesia sebagai proyek institusional yang banyak digerakkan negara, regulator, dan otoritas fatwa melalui desain kebijakan, regulasi, serta integrasi ekonomi syariah ke dalam agenda pembangunan nasional, termasuk perluasan sektor keuangan syariah ke isu keberlanjutan dan pembiayaan pembangunan (Alfitri, 2020; Hadiz & Robison, 2012; Lindsey, 2012; Pratama, 2024a; Septyanun et al., 2025; Widiastuti et al., 2025). Meskipun ketiga kelompok studi tersebut telah memberikan landasan penting, masih relatif sedikit penelitian yang secara khusus menjelaskan keterlambatan respons Nahdlatul Ulama terhadap ekonomi Islam modern pada titik persilangan antara epistemologi fiqh pesantren, lintasan historis-kelembagaan organisasi, dan ekonomi politik institusional ekonomi syariah di Indonesia. Dengan demikian, studi tentang ekonomi Islam modern umumnya belum menempatkan NU sebagai locus analisis utama, studi tentang NU dan pesantren belum cukup mengaitkan tradisi keilmuan tersebut dengan arsitektur ekonomi Islam kontemporer, sedangkan studi tentang ekonomi syariah Indonesia lebih banyak menyoroti negara, regulator, dan industri daripada respons epistemologis organisasi Islam tradisional. Celah inilah yang menjadi dasar analitis bagi artikel ini.

Bertolak dari celah tersebut, artikel ini bertujuan menganalisis mengapa Nahdlatul Ulama merespons perkembangan ekonomi Islam modern secara relatif lambat dan ambigu dibandingkan dengan laju institusionalisasi ekonomi syariah di Indonesia. Secara khusus, artikel ini menelusuri bagaimana tradisi fiqh pesantren, lintasan historis-kelembagaan NU, dan konfigurasi ekonomi politik ekonomi syariah nasional membentuk corak respons tersebut. Artikel ini juga berupaya menunjukkan bahwa apa yang selama ini kerap dibaca sebagai "ketertinggalan" NU tidak cukup dijelaskan oleh faktor teknis atau administratif semata, melainkan perlu dipahami melalui persilangan antara struktur pengetahuan, orientasi kelembagaan, dan posisi organisasi dalam arsitektur ekonomi syariah kontemporer. Dengan demikian, artikel ini berkontribusi pada penguatan kajian ekonomi Islam kontemporer dengan menghadirkan pembacaan yang menghubungkan epistemologi fiqh pesantren, dinamika organisasi Islam tradisional, dan institusionalisasi ekonomi syariah di Indonesia.

Artikel ini berargumen bahwa keterlambatan respons Nahdlatul Ulama terhadap ekonomi Islam modern tidak terutama disebabkan oleh lemahnya kapasitas administratif atau rendahnya literasi teknis, melainkan oleh perbedaan paradigma keilmuan yang lebih mendasar antara tradisi fiqh pesantren dan arsitektur ekonomi Islam modern. Tradisi keilmuan NU

membingkai aktivitas ekonomi terutama sebagai praktik moral-sosial yang kasuistik, berbasis kemaslahatan, dan diolah melalui penalaran fiqh yang berhati-hati, sedangkan ekonomi Islam modern berkembang sebagai proyek intelektual dan institusional yang mengadopsi bahasa, metode, dan perangkat teknokratis ekonomi modern. Ketegangan epistemologis tersebut kemudian diperkuat oleh lintasan historis NU yang lebih menekankan konservasi tradisi dan stabilitas sosial, keterbatasan infrastruktur pengetahuan ekonomi dalam tubuh organisasi, serta posisi NU yang tidak dominan dalam pembentukan arsitektur ekonomi syariah nasional. Oleh karena itu, apa yang kerap dilabeli sebagai "ketertinggalan" NU lebih tepat dipahami sebagai hasil dari persilangan faktor epistemologis, historis, kelembagaan, dan ekonomi politik yang membuat respons NU terhadap ekonomi Islam modern bergerak dengan ritme, logika, dan orientasi yang berbeda dari arus utama institusionalisasi ekonomi syariah kontemporer. Ini tesis yang harus dikunci.

Hasil dan Pembahasan

Latar Epistemologis: Fiqh Pesantren dan Tantangan Ekonomi Modern

Fiqh sebagai etika mikro, bukan desain sistem

Secara tradisional, pesantren NU menempatkan fiqh sebagai disiplin normatif yang berfungsi memandu perilaku keagamaan dan sosial secara kasuistik. Fiqh dipahami terutama sebagai perangkat penilaian hukum terhadap tindakan individual (*afʿāl al-mukallafīn*), baik dalam ranah ibadah maupun muʿāmalāt. Kitab-kitab fiqh yang menjadi rujukan utamaseperti *Fath al-Qarīb*, *Fath al-Muʾīn*, *al-Maḥallī*, *Bughyah al-Mustarsyidīn*, *Fath al-Wahāb* dan *al-Iqnāʿ* disusun dalam konteks masyarakat pra-industri, dengan asumsi struktur ekonomi yang sederhana, relasi sosial yang personal, serta skala transaksi yang terbatas pada interaksi antarindividu atau komunitas kecil. Orientasi ini menjadikan fiqh pesantren kuat sebagai etika mikro, tetapi relatif lemah sebagai perangkat analisis sistem ekonomi yang kompleks (Bahwi, 2011; Rusli & Mardliyah, 2023).

Problem epistemologis muncul ketika fiqh klasik dihadapkan pada realitas ekonomi modern (Oliviatie & Wahyudi, 2025). Tradisi fiqh tersebut tidak dirancang untuk menjawab persoalan-persoalan sistemik seperti perbankan berbasis intermediasi keuangan, kebijakan moneter dan fiskal, tata kelola korporasi, sistem perpajakan modern, maupun arsitektur pasar keuangan global. Fiqh bekerja dengan logika deduktif-normatif berbasis preseden teks dan qiyās, sementara ekonomi modern beroperasi dengan model abstrak, analisis agregat, serta relasi institusional yang bersifat

impersonal. Ketegangan ini menjadikan respons fiqh terhadap ekonomi modern cenderung bersifat *ex post* dan fragmentaris, menilai instrumen yang telah ada, alih-alih *ex ante* dalam merancang sistem alternatif.

Berbeda dengan tradisi pesantren NU, para pemikir ekonomi Islam kontemporer seperti Muhammad Umer Chapra (Lihat Chapra, 1979; Chapra, 2008), Muhammad Nejatullah Siddiqi, Akhram Khan dan Monzer Kahf berupaya membangun kerangka ekonomi Islam pada level makro dan institusional. Mereka tidak hanya membahas keabsahan kontrak, tetapi juga merumuskan tujuan sistem ekonomi, peran negara, mekanisme distribusi, stabilitas moneter, serta integrasi nilai-nilai maqāṣid al-sharīʿah ke dalam desain kebijakan publik. Upaya ini menandai pergeseran ekonomi Islam dari sekadar fiqh muʿāmalāt menuju disiplin ekonomi normatif-analitis yang berdialog dengan ekonomi modern.

Dalam konteks ini, NU menghadapi apa yang dapat disebut sebagai *kesenjangan epistemik*. Di satu sisi, ekonomi Islam berkembang sebagai disiplin modern yang mengombinasikan teori ekonomi neoklasik, teori kontrak, ekonomi kelembagaan, dan maqāṣid al-sharīʿah. Di sisi lain, epistemologi fiqh pesantren—dengan fokus mikro, tekstual, dan kasuistik, tidak menyediakan kerangka analitis yang kompatibel untuk merespons perkembangan tersebut secara cepat dan sistematis. Kesenjangan inilah yang menjelaskan mengapa keterlibatan NU dalam ekonomi Islam modern cenderung bersifat normatif-reaktif, bukan konseptual-struktural, dan menjadi salah satu faktor penting dalam keterlambatan artikulasi NU di medan ekonomi Islam kontemporer.

Fiqh sebagai pemelihara tradisi, bukan innovator institusi

Selain persoalan konten, persoalan yang lebih mendasar terletak pada fungsi epistemologis fiqh dalam tradisi pesantren. Dalam konteks NU, fiqh tidak semata diposisikan sebagai instrumen analitis untuk membaca dan membentuk realitas sosial-ekonomi, melainkan terutama sebagai mekanisme *ḥifẓ al-turāth*—penjagaan kesinambungan otoritas keilmuan klasik dan stabilitas tradisi. Bruinessen (2012) menegaskan bahwa fungsi utama pesantren sejak awal adalah mentransmisikan Islam tradisional melalui kitab-kitab klasik, bukan melakukan inovasi teoritik. Fungsi ini menempatkan fiqh sebagai penanda legitimasi dan kontinuitas sanad keilmuan, bukan sebagai perangkat rekayasa sosial-ekonomi modern. Konsekuensinya, orientasi epistemik yang berkembang cenderung

konservatif, *status quo–oriented*, dan berhati-hati terhadap terobosan institusional yang tidak memiliki preseden eksplisit dalam literatur klasik.

Orientasi tersebut berimplikasi pada pola respons yang defensif dan gradual terhadap perubahan. Inovasi ekonomi diperlakukan sebagai potensi risiko normatif yang harus disaring melalui uji kepatuhan hukum, bukan sebagai tantangan struktural yang menuntut desain institusi baru. Dalam kerangka ini, kreativitas institusional sering kali diposisikan sebagai sesuatu yang sekunder, bahkan mencurigakan, kecuali dapat ditundukkan sepenuhnya ke dalam kategori-kategori fiqh yang telah mapan. Fiqh, dengan demikian, berfungsi lebih sebagai mekanisme *legitimasi retrospektif* daripada sebagai *instrumen proyektif* untuk merancang masa depan ekonomi umat.

Kondisi ini sangat kontras dengan arsitektur ekonomi Islam modern yang sejak awal berkembang sebagai proyek yang bersifat progresif, *problem-solving*, dan berorientasi pada rekonstruksi institusi. Ekonomi Islam kontemporer tidak berhenti pada pelestarian norma, tetapi berupaya merespons krisis pembangunan, ketimpangan, dan kegagalan pasar melalui inovasi kebijakan, desain kelembagaan, dan integrasi nilai-nilai maqāṣid al-sharīʿah ke dalam sistem ekonomi modern. Perbedaan orientasi inilah yang melahirkan ketegangan epistemologis: antara fiqh sebagai penjaga stabilitas normatif dan ekonomi Islam sebagai proyek transformasi struktural.

Dari ketegangan tersebut dapat dipahami mengapa NU, sebagai institusi yang berakar kuat pada tradisi fiqh pesantren, secara inheren bergerak lebih lambat dibandingkan kelompok modernis dalam merespons perkembangan ekonomi Islam. Kelambatan ini bukan semata persoalan kapasitas aktor atau minimnya sumber daya, melainkan refleksi dari *path dependency* epistemologis yang memprioritaskan kontinuitas tradisi di atas inovasi institusional. Tantangan strategis NU ke depan, karenanya, bukan sekadar mengejar ketertinggalan teknis, tetapi merefleksikan kembali fungsi fiqh—apakah ia akan terus berperan sebagai benteng normatif, atau dapat direposisi sebagai landasan etis bagi rekayasa sosial-ekonomi yang lebih transformatif.

Bahtsul Masa'il dan Keterbatasan Deliberasi Ekonomi Makro

Baḥtsul Masāʾil merupakan mekanisme deliberatif utama dalam tradisi intelektual Nahdlatul Ulama untuk merespons persoalan-persoalan kontemporer umat melalui rujukan otoritatif kepada kitab-kitab fiqh klasik. Secara epistemologis, forum ini bekerja dalam kerangka *istinbāṭ al-aḥkām* yang berorientasi pada pencarian legitimasi hukum (ḥukm sharʿī) atas suatu praktik atau fenomena tertentu dengan menjadikan *kutub al-muʿtabarah*

sebagai sumber utama otoritas keilmuan (Zahro, 2004; Pratomo, 2020). Metodologi yang digunakan, baik melalui *qaulī*, *ilhāqī*, maupun *manhajī* menegaskan posisi baḥtsul masā'il sebagai ruang artikulasi otoritas fiqh yang kuat, namun sekaligus membatasi horizon analisisnya pada level normatif dan kasus per kasus (Syafi'i, 2018; Mahfuddin, 2021; Abshor, 2016).

Keterbatasan muncul ketika baḥtsul masā'il dihadapkan pada persoalan ekonomi modern yang bersifat sistemik, agregatif, dan lintas-institusi. Isu-isu seperti kebijakan moneter, stabilitas sistem keuangan, struktur pasar, ketimpangan distribusi, atau desain fiskal negara tidak hadir sebagai "kasus hukum" yang terisolasi, melainkan sebagai rangkaian relasi struktural yang saling terkait (Pratomo, 2020). Kerangka baḥtsul masā'il yang berfokus pada penilaian keabsahan praktik (permissibility) cenderung kurang memadai untuk menjawab pertanyaan-pertanyaan tentang desain sistem, insentif institusional, dan konsekuensi makroekonomi jangka panjang.

Upaya pembaruan metodologis dalam tradisi Baḥtsul Masā'il Nahdlatul Ulama sesungguhnya telah dilakukan secara sadar. Melalui Muktamar ke-33 tahun 2015 di Jombang, Lembaga Baḥtsul Masā'il merumuskan tiga pendekatan istinbāṭ al-aḥkām, yakni bayānī, qiyāsī, dan maqāṣidī. Formulasi ini dimaksudkan untuk menyederhanakan sekaligus memperluas horizon metodologis pengambilan hukum, dengan menekankan penggalian langsung terhadap teks, penguatan analisis analogi hukum, serta orientasi pada kemaslahatan dan tujuan-tujuan syariat. Secara normatif, langkah ini menandai pengakuan NU bahwa persoalan kontemporer menuntut pendekatan hukum yang lebih kontekstual dan problem-solving.

Namun demikian, dalam praktiknya pembaruan metodologis tersebut belum sepenuhnya mampu keluar dari bayang-bayang tradisi otoritatif qaulī, ilḥāqī, dan manhajī yang telah lama mengakar. Pendekatan bayānī masih sering berujung pada pencarian legitimasi qaul klasik, qiyāsī cenderung beroperasi sebagai ilḥāq yang diperhalus, dan maqāṣidī belum berkembang sebagai kerangka analitis yang mandiri dalam merespons persoalan struktural. Akibatnya, meskipun secara formal terjadi pembaruan terminologi dan metodologi, secara epistemologis Baḥtsul Masā'il NU masih bergerak dalam logika reproduksi otoritas fiqh tradisional, sehingga daya transformatifnya terhadap isu-isu sosial-ekonomi modern, termasuk ekonomi syari'ah masih relatif terbatas.

Selain itu, baḥtsul masā'il secara tradisional tidak dirancang sebagai forum interdisipliner. Partisipasi didominasi oleh otoritas fiqh, sementara perangkat analisis ekonomi seperti teori moneter, ekonomi kelembagaan, atau analisis kebijakan publik tidak terintegrasi secara sistematis dalam proses deliberasi. Akibatnya, respons yang dihasilkan sering kali bersifat ex post: memberikan justifikasi atau penilaian hukum terhadap instrumen

ekonomi yang telah berkembang, seperti perbankan syari'ah atau produk keuangan tertentu, tanpa diiringi refleksi kritis terhadap implikasi strukturalnya bagi keadilan distributif, stabilitas ekonomi, dan relasi kuasa dalam sistem ekonomi.

Dalam konteks ekonomi Islam modern yang semakin terlembagakan sebagai industri dan kebijakan publik, keterbatasan deliberasi makro ini menjadi semakin problematik. Baḥtsul masā'il berisiko terjebak pada legalisasi formal (sharīʿah compliance) tanpa mampu berfungsi sebagai ruang kritik normatif terhadap arah dan logika sistem ekonomi yang berkembang. Dengan demikian, tantangan utama NU bukan sekadar memperluas tema baḥtsul masā'il ke isu-isu ekonomi kontemporer, melainkan merekonstruksi kerangka deliberasinya agar mampu menjembatani fiqh normatif dengan analisis ekonomi makro dan tujuan-tujuan maqāṣid al-sharīʿah. Rekonstruksi inilah yang menjadi prasyarat bagi reposisi NU dari otoritas hukum mikro menuju aktor intelektual yang relevan dalam perdebatan ekonomi Islam modern.

Faktor Historis dan Kelembagaan

Sejak pendiriannya pada tahun 1926, Nahdlatul Ulama memusatkan agenda perjuangannya pada dua misi utama: perlindungan tradisi keagamaan (*ḥifẓ al-dīn* dan *ḥifẓ al-turāth*) serta pemeliharaan stabilitas sosial masyarakat desa. NU lahir dalam konteks kolonial yang ditandai oleh penetrasi modernitas Barat, marginalisasi otoritas ulama, dan rapuhnya tatanan sosial pedesaan. Dalam situasi tersebut, prioritas NU bukanlah membangun proyek modernisasi ekonomi atau institusi teknokratis, melainkan mempertahankan kesinambungan tradisi Islam Nusantara sekaligus meredam disrupsi sosial yang berpotensi merusak kohesi umat.

Pilihan strategis ini tercermin dalam orientasi politik dan kultural NU sepanjang abad ke-20. NU secara konsisten mengambil posisi sebagai *social buffer*—penyangga sosial—yang menjaga harmoni antara agama, budaya lokal, dan kekuasaan negara. Bahkan ketika terlibat dalam arena politik formal, orientasi NU lebih menekankan pada stabilitas, moderasi, dan kompromi sosial daripada pada artikulasi agenda ekonomi alternatif atau pembangunan teori ekonomi yang sistematis. Dengan kata lain, NU berperan terutama sebagai aktor konservasi sosial, bukan sebagai *engine* transformasi ekonomi.

Konsekuensi dari orientasi historis tersebut adalah absennya pembangunan infrastruktur pengetahuan ekonomi dalam tubuh NU. Hingga periode awal kemerdekaan—bahkan sampai dekade-dekade akhir abad ke-20—NU tidak secara serius mengembangkan basis keilmuan ekonomi

sebagai disiplin tersendiri. Hal ini tercermin dari beberapa indikator struktural: pertama, tidak munculnya sekolah atau kurikulum ekonomi berbasis pesantren yang secara khusus membahas ekonomi modern atau ekonomi Islam; kedua, ketiadaan lembaga riset ekonomi yang berfungsi mengkaji persoalan pembangunan, distribusi, atau kebijakan publik; ketiga, minimnya fokus kaderisasi ekonom—baik ekonom konvensional maupun ekonom Islam—sebagai bagian dari strategi jangka panjang organisasi; dan keempat, tidak berkembangnya diskursus ekonomi makro dalam forum baḥtsul masā'il, yang tetap didominasi oleh persoalan fiqh ibadah dan muʿāmalāt mikro.

Ketiadaan infrastruktur pengetahuan ini bukan sekadar persoalan kelalaian organisatoris, melainkan cerminan dari *path dependency* historis NU. Dengan mandat utama menjaga tradisi dan stabilitas sosial, ekonomi dipandang sebagai domain sekunder yang berada di luar inti perjuangan organisasi. Akibatnya, ketika ekonomi Islam mulai berkembang pesat sebagai disiplin akademik, industri keuangan, dan kebijakan publik sejak akhir abad ke-20, NU memasuki arena tersebut tanpa bekal konseptual dan institusional yang memadai. Kondisi inilah yang menjelaskan mengapa keterlibatan NU dalam ekonomi Islam modern cenderung bersifat adaptif dan normatif, bukan proaktif dan konseptual—sebuah pola yang akan dianalisis lebih lanjut pada bagian berikutnya.

Ketiadaan *epistemic community* ini membawa implikasi jauh bagi posisi NU dalam perkembangan ekonomi syari'ah kontemporer. Ketika ekonomi Islam mulai dilembagakan melalui perbankan syari'ah, pasar modal syari'ah, zakat-wakaf produktif, fintech berbasis syari'ah, dan instrumen-instrumen keuangan modern lain, NU tidak memiliki basis keilmuan internal yang mampu membaca, mengkritisi, atau memberi arah normatif terhadap perkembangan tersebut. Akibatnya, NU kerap memasuki perdebatan ekonomi syari'ah dalam posisi reaktif, bukan proaktif. Bahtsul Masā'il, misalnya, lebih sering merespons pertanyaan hukum yang muncul dari luar ketimbang memulai agenda intelektual untuk mengkaji struktur sistem ekonomi, ketimpangan, atau problem makroekonomi kontemporer. Di saat kelompok modernis dan ekonom Muslim global bergerak merumuskan teori, membangun instrumen, dan mendirikan lembaga pendidikan ekonomi, NU cenderung menjaga jarak epistemologis karena merasa bahwa banyak konsep ekonomi Islam modern dibangun di atas logika ekonomi positivistik yang tidak sepenuhnya sejalan dengan etika fiqh dan tradisi pesantren.

Dampaknya, NU sebagai organisasi besar dengan pengaruh sosial luas tidak memiliki "bahasa ekonomi" yang mapan untuk berbicara tentang pertumbuhan, distribusi, stabilitas moneter, atau keuangan publik dari

perspektif syari'ah. Ketika negara atau industri membutuhkan rujukan otoritatif dari ulama terkait kebijakan ekonomi syari'ah, peran NU sering kali terbatas pada verifikasi normatif-kontraktual, bukan pada produksi wawasan struktural tentang keadilan ekonomi atau kebijakan makro. Ketidakhadiran komunitas epistemik ini juga membuat banyak kader NU yang terlibat dalam industri keuangan syari'ah lebih mengadopsi paradigma ekonomi konvensional dengan label syari'ah, daripada mengembangkan kritik internal atau inovasi substantif berdasarkan maqāṣid al-syarī'ah. Dengan demikian, keterlambatan NU dalam masuk ke ruang ekonomi syari'ah bukan sekadar persoalan administratif atau kelembagaan, tetapi merupakan konsekuensi logis dari absennya fondasi keilmuan yang memungkinkan NU mengintervensi wacana ekonomi Islam pada level teoritik, metodologis, dan kebijakan publik.

Lebih jauh, absennya *epistemic community* membuat NU memiliki kecenderungan "defensif epistemologis." NU berhati-hati karena menyadari keterbatasan internal dalam memahami kompleksitas instrumen ekonomi modern, mulai dari risiko investasi, manajemen portofolio, derivatif keuangan, hingga model-model makroekonomi. Situasi ini menciptakan jarak psikologis dan metodologis antara para kiai dan dunia industri keuangan syari'ah. Ketika konsep ekonomi Islam modern banyak dibentuk oleh ekonom berparadigma teknokratis, NU memandangnya sebagai wilayah yang cenderung terjebak dalam formalisme syari'ah—legal dalam struktur, tetapi belum tentu membawa keadilan sosial. Hal ini memperkuat sikap kritis NU terhadap ekonomi syari'ah yang lebih menekankan kepatuhan prosedural (*sharia compliance*) ketimbang nilai-nilai etik-substantif (*sharia values*).

Namun, pada saat yang sama, jarak epistemologis itu membuka peluang unik: NU dapat memainkan peran sebagai korektor moral terhadap kecenderungan komersialisasi agama dan kooptasi syari'ah oleh logika kapitalisme finansial. Karena tidak terikat pada tradisi ekonomisme, NU memiliki ruang kritik yang lebih luas terhadap praktik ekonomi syari'ah yang secara substantif tidak menghadirkan keadilan, pemerataan, dan solidaritas sosial. Dengan demikian, ketiadaan *epistemic community* tidak hanya menghasilkan keterlambatan respons, tetapi juga membentuk posisi epistemologis NU yang khas: kritis terhadap formalisme, berhati-hati terhadap reduksi syari'ah menjadi sekadar instrumen teknokratis, serta sensitif terhadap implikasi etis dan sosial dari praktik ekonomi yang dilegitimasi atas nama agama. Posisi ini memungkinkan NU untuk bertindak bukan sebagai perancang utama instrumen atau arsitektur ekonomi syari'ah, melainkan sebagai *moral counterweight* yang menilai apakah perkembangan tersebut selaras dengan tujuan-tujuan substantif Islam. Dalam kerangka ini,

kritik NU berpotensi diarahkan pada kecenderungan formalisasi hukum yang mengabaikan keadilan distributif, pada komodifikasi simbol-simbol keagamaan demi kepentingan pasar, serta pada praktik-praktik ekonomi syari'ah yang secara legal sah tetapi secara moral problematik.

Institusi ekonomi modern—seperti perbankan, pasar modal, sistem asuransi, dan dana pensiun—menuntut kapasitas teknokratis yang tinggi, mulai dari penguasaan teori ekonomi, manajemen risiko, akuntansi, hingga regulasi dan kebijakan publik. Ekonomi, dalam konteks ini, tidak lagi sekadar arena normatif, melainkan bidang keahlian profesional yang bekerja dengan instrumen teknis, model kuantitatif, dan logika institusional yang kompleks. Ketiadaan kapasitas teknokrasi menjadikan partisipasi dalam arsitektur ekonomi modern bersifat terbatas dan subordinatif.

Dalam konteks ini, perbedaan lintasan historis antara Muhammadiyah dan Nahdlatul Ulama menjadi relevan. Sejak awal abad ke-20, Muhammadiyah secara sadar mengembangkan pendidikan modern dengan meniru model sekolah Barat, termasuk pendirian sekolah menengah umum, perguruan tinggi, dan fakultas-fakultas profesional seperti ekonomi, kedokteran, dan teknik. Orientasi ini melahirkan tradisi teknokrasi—yakni kader dengan kompetensi administratif, manajerial, dan ekonomi—yang relatif mudah beradaptasi dengan perkembangan ekonomi modern, termasuk ketika ekonomi syari'ah mulai terlembagakan dalam sistem perbankan dan keuangan nasional.

Sebaliknya, NU secara historis lebih memprioritaskan pengembangan madrasah dan pendidikan keagamaan, dengan penekanan pada disiplin tarbiyah, syari'ah, dakwah, dan ushuluddin. Fokus ini konsisten dengan mandat historis NU sebagai penjaga tradisi keilmuan Islam dan stabilitas sosial-keagamaan masyarakat. Namun, orientasi tersebut memiliki implikasi struktural: infrastruktur keilmuan ekonomi—baik ekonomi konvensional maupun ekonomi Islam—tidak tumbuh sebagai pilar utama dalam ekosistem pendidikan NU. Akibatnya, proses kaderisasi ekonom, khususnya ekonom syari'ah dengan kompetensi teknokratis, berlangsung lambat dan tidak sistematis.

Keterlambatan ini berdampak langsung pada posisi NU dalam perkembangan ekonomi syari'ah nasional. Ketika industri keuangan syari'ah mulai berkembang pesat pada era 1990-an dan 2000-an, NU belum memiliki basis sumber daya manusia yang memadai untuk berperan sebagai perancang, regulator, atau pemikir kebijakan. Keterlibatan NU cenderung terbatas pada fungsi legitimasi normatif—melalui fatwa atau dukungan moral—sementara peran teknokratis diisi oleh aktor-aktor dengan latar belakang pendidikan ekonomi modern. Baru pada dekade 2010-an, seiring

ekspansi perguruan tinggi NU dan meningkatnya kesadaran akan pentingnya ekonomi syari'ah, mulai tumbuh secara signifikan kader-kader ekonom syari'ah dari lingkungan NU. Namun demikian, pertumbuhan ini bersifat *catch-up*, bukan hasil dari tradisi teknokrasi yang telah terbangun lama.

Dengan demikian, absennya tradisi teknokrasi ekonomi bukan sekadar persoalan keterlambatan temporal, melainkan refleksi dari pilihan historis dan orientasi kelembagaan NU. Tantangan ke depan bagi NU bukan hanya memperbanyak institusi pendidikan ekonomi, tetapi juga membangun ekosistem pengetahuan yang mampu mengintegrasikan etika fiqh, analisis ekonomi modern, dan kapasitas teknokratis secara simultan—sebuah prasyarat untuk berperan lebih substantif dalam ekonomi Islam kontemporer.

Ekonomi Syari'ah di Indonesia: Pertumbuhan yang Tidak Ditentukan oleh NU

Arsitektur kebijakan dikuasai teknokrat dan modernis

Sejak fase awal institusionalisasi ekonomi syari'ah di Indonesia, pembentukan arsitektur kebijakan dan regulasinya lebih banyak digerakkan oleh aktor-aktor teknokratis dan modernis ketimbang oleh organisasi keagamaan tradisional seperti Nahdlatul Ulama. Pendirian Bank Muamalat Indonesia pada tahun 1991 menjadi tonggak penting yang menandai masuknya ekonomi syari'ah ke dalam sistem keuangan nasional. Namun sejak awal, proses ini berlangsung dalam kerangka kebijakan negara dan logika industri perbankan modern, bukan sebagai manifestasi dari agenda intelektual atau kelembagaan NU.

Pembentukan Dewan Syari'ah Nasional Majelis Ulama Indonesia pada tahun 1999 semakin menegaskan dominasi pendekatan teknokratis dalam ekonomi syari'ah. DSN-MUI berfungsi sebagai otoritas fatwa nasional untuk industri keuangan syari'ah, namun secara komposisi dan orientasi epistemologis lebih dekat dengan jaringan ekonom modernis, profesional keuangan, dan ulama dengan latar pendidikan non-pesantren. Perkembangan selanjutnya—melalui penguatan unit syari'ah di Otoritas Jasa Keuangan, serta pembentukan Komite Nasional Keuangan Syari'ah yang kemudian bertransformasi menjadi Komite Nasional Ekonomi dan Keuangan Syari'ah, semakin mengukuhkan peran negara dan teknokrat sebagai aktor utama perancang kebijakan.

Dalam konfigurasi ini, hampir seluruh arsitektur ekonomi syari'ah nasional digerakkan oleh empat kelompok kunci: teknokrat negara yang

menguasai desain regulasi dan kebijakan publik; ekonom modernis yang menyediakan kerangka analitis dan justifikasi akademik; profesional keuangan syari'ah yang mengoperasionalkan instrumen industri; serta jaringan MUI yang secara historis tidak didominasi oleh tradisi pesantren NU. NU hadir dalam proses ini lebih sebagai peserta dan pemberi legitimasi normatif, bukan sebagai perumus utama arah kebijakan dan desain institusional.

Konsekuensinya adalah terbentuknya arus epistemologis yang bersifat satu arah. Pada level mikro, ekonomi syari'ah nasional sangat *fiqh-centered*, dengan penekanan kuat pada kepatuhan kontraktual dan keabsahan akad. Namun pada level makro, desain sistem, kebijakan, dan strategi pengembangan sepenuhnya *economics-centered*, mengadopsi paradigma perbankan modern, stabilitas sistem keuangan, dan efisiensi pasar. Paradigma ganda ini berkembang tanpa keterlibatan signifikan NU dalam perumusan kerangka konseptualnya.

Keterbatasan peran NU tidak semata disebabkan oleh eksklusi politik, melainkan oleh absennya otoritas intelektual dan struktur kelembagaan yang relevan di bidang ekonomi makro dan kebijakan publik. Tanpa basis riset ekonomi, jaringan teknokrat, dan kader dengan kompetensi kebijakan, NU tidak memiliki daya tawar epistemik untuk memengaruhi arah ekonomi syari'ah nasional. Akibatnya, pertumbuhan ekonomi syari'ah di Indonesia berlangsung relatif otonom dari tradisi intelektual NU—sebuah pertumbuhan yang cepat secara institusional, tetapi minim artikulasi etika sosial khas pesantren yang seharusnya menjadi kekuatan moral alternatif dalam ekonomi Islam.

Dampak: Ekonomi Islam menjadi Industri Keuangan, Bukan Proyek Kemaslahatan

Tanpa koreksi epistemologis dari Nahdlatul Ulama, perkembangan ekonomi syari'ah di Indonesia cenderung mengikuti pola global yang dominan, yakni berfokus pada industrialisasi sektor keuangan—khususnya perbankan dan instrumen pasar keuangan—alih-alih pada agenda transformasi struktural yang lebih luas. Orientasi ini menempatkan efisiensi intermediasi, pertumbuhan aset keuangan, dan kepatuhan kontraktual sebagai indikator utama keberhasilan, sementara dimensi redistribusi, pemberdayaan komunitas, tata kelola aset publik, serta penguatan sektor produksi riil relatif terpinggirkan. Akibatnya, ekonomi syari'ah berkembang sebagai varian moral dari sistem keuangan konvensional, bukan sebagai alternatif substantif terhadap problem ketimpangan dan eksklusi ekonomi.

Kondisi tersebut kontras dengan kekuatan historis NU yang justru berakar pada praktik-praktik ekonomi berbasis komunitas. Dalam sejarah sosialnya, NU memiliki pengalaman panjang dalam mengelola ekonomi kerakyatan melalui koperasi desa, jaringan usaha mikro berbasis pesantren, filantropi Islam yang bersifat sosial—seperti zakat, infak, dan wakaf produktif—serta solidaritas agraris yang menopang kehidupan masyarakat pedesaan. Praktik-praktik ini merepresentasikan bentuk *Islamic moral economy* yang menekankan relasi sosial, keadilan distributif, dan keberlanjutan komunitas, bukan semata akumulasi kapital.

Namun, karena NU tidak terlibat secara signifikan dalam perumusan arsitektur ekonomi syari'ah nasional, potensi tersebut tidak terartikulasikan ke dalam kebijakan dan desain institusional. Ekonomi komunitas dan koperasi tidak diposisikan sebagai pilar utama ekonomi syari'ah; filantropi Islam lebih sering dipisahkan dari agenda pembangunan ekonomi; dan solidaritas agraris tidak diterjemahkan ke dalam strategi pengelolaan aset publik atau reforma ekonomi pedesaan. Ketidakhadiran NU pada level epistemologis dan kebijakan menyebabkan warisan praksis ekonomi kerakyatan tersebut berhenti sebagai praktik lokal, tanpa daya transformasi struktural pada skala nasional.

Dengan demikian, ekonomi syari'ah Indonesia tumbuh secara institusional, tetapi miskin imajinasi sosial. Ketiadaan koreksi epistemologis dari NU bukan hanya membuat ekonomi syari'ah kehilangan dimensi keadilan dan pemberdayaan yang lebih substantif, tetapi juga menyia-nyiakan peluang untuk menjadikan tradisi pesantren sebagai sumber inspirasi alternatif dalam membangun ekonomi Islam yang berakar pada realitas sosial Indonesia. Bagian berikutnya akan mengkaji apakah dan bagaimana NU dapat mereposisi diri untuk mengisi kekosongan tersebut.

Fragmentasi Internal NU: Antara Ulama Pesantren, Akademisi dan Praktisi

Penting ditegaskan bahwa Nahdlatul Ulama bukanlah entitas yang homogen, baik dari sisi struktur organisasi maupun orientasi epistemologisnya. Keterlambatan respons NU terhadap perkembangan ekonomi syari'ah tidak semata-mata dapat dijelaskan sebagai kegagalan institusional tunggal, melainkan juga merupakan konsekuensi dari fragmentasi internal pengetahuan. Di dalam NU terdapat setidaknya tiga komunitas epistemik yang berkembang secara paralel, namun belum terhubung secara sistemik dalam satu kerangka konseptual dan kelembagaan yang terpadu. Masing-masing komunitas memiliki logika keilmuan, bahasa analitis, serta agenda praksis yang berbeda, sehingga interaksi di antara

mereka cenderung bersifat sporadis dan *ad hoc*. Fragmentasi inilah yang membatasi kemampuan NU untuk merumuskan respons kolektif yang koheren dan strategis terhadap ekonomi Islam modern—sebuah persoalan yang akan dijelaskan lebih rinci pada bagian berikutnya.

Komunitas Ulama Pesantren: Skeptis dan Tektual

Literatur awal tentang Nahdlatul Ulama (NU) menggambarkan organisasi ini sebagai tradisionalis, gerontokratis, oportunistik secara politik, dan kurang adaptif terhadap modernitas (Kaptein, 1998). Penilaian tersebut terutama dilekatkan pada kuatnya orientasi fiqh dan pola berpikir tekstual dalam komunitas ulama pesantren, yang dinilai membatasi kemampuan NU untuk merespons persoalan-persoalan modern secara konseptual dan sistemik. Meskipun stigma ini lahir dalam konteks historis tertentu, dalam praktiknya sebagian karakter tersebut masih dapat dijumpai dalam respons ulama pesantren terhadap perkembangan ekonomi syariah kontemporer.

Sikap kehati-hatian ulama pesantren terhadap ekonomi syariah modern umumnya termanifestasi dalam pendekatan yang sangat *fiqh-oriented*, yakni kecenderungan memahami persoalan ekonomi terutama sebagai persoalan keabsahan akad dan kepatuhan normatif terhadap teks hukum. Ekonomi direduksi menjadi domain halal–haram kontrak, sementara dimensi struktural seperti distribusi kekayaan, relasi produksi, kekuasaan pasar, dan ketimpangan sosial sering kali berada di luar radar analisis. Pola ini memperkuat kesan bahwa kritik ulama bersifat tekstual dan legalistik, bukan berbasis analisis ekonomi politik atau teori sosial yang lebih luas. Namun, alih-alih mendorong rekonstruksi epistemologis yang komprehensif, respons yang muncul sering kali berupa penolakan normatif atau pembatasan fiqhiyah, tanpa diiringi upaya serius membangun teori ekonomi alternatif yang koheren. Dalam konteks ini, kritik ulama lebih bersifat defensif ketimbang produktif secara konseptual.

Dalam konteks inilah, stigma Kaptein (1998) mengenai karakter fiqh-based dan tekstual dalam tradisi NU—meskipun sering dipersoalkan—masih menemukan resonansinya. Kehati-hatian ulama pesantren terhadap ekonomi syariah modern belum sepenuhnya bergeser dari pola legal-formal menuju kritik epistemologis dan struktural yang lebih matang. Hal ini menjelaskan mengapa, hingga kini, peran ulama pesantren dalam pengembangan ekonomi syariah lebih sering tampil sebagai penjaga batas normatif daripada sebagai arsitek gagasan ekonomi Islam yang transformatif.

Komunitas akademisi NU: progresif tetapi tidak dominan

Di lingkungan perguruan tinggi berbasisi agama maupun PT profan, muncul generasi akademisi yang lebih progresif dalam membaca ekonomi

Islam. Mereka tidak lagi terpaku pada pendekatan fiqh normatif yang bersifat kontraktual, melainkan mulai menggunakan perspektif maqāṣid al-sharī'ah untuk menilai struktur ekonomi secara lebih substansial. Pendekatan maqāṣid memberi ruang bagi analisis yang lebih luas atas dampak sosial dari kebijakan ekonomi, termasuk isu kemiskinan, ketimpangan, keberlanjutan, dan perlindungan kelompok rentan. Dengan cara ini, ekonomi syari'ah dipahami tidak semata-mata sebagai mekanisme halal-haram transaksi, tetapi sebagai instrumen untuk mewujudkan keadilan sosial dan kemaslahatan publik.

Selain itu, sebagian akademisi NU mengadopsi *ekonomi kelembagaan (institutional economics)* sebagai kerangka analisis. Mereka melihat bahwa keberhasilan ekonomi tidak ditentukan oleh akad semata, tetapi juga oleh institusi, aturan formal dan informal, tata kelola, akses informasi, dan distribusi kekuasaan. Tradisi pesantren sebenarnya sangat kaya dengan nilai-nilai kelembagaan seperti kepercayaan sosial (trust), solidaritas, dan gotong royong—tetapi konsep-konsep ini belum terformulasi secara ilmiah dalam diskursus fiqh. Akademisi progresif mencoba menjembatani kesenjangan itu dengan menggunakan teori-teori kelembagaan sebagai alat untuk memahami struktur ekonomi umat dan hambatan-hambatan sosial yang menghalangi kemaslahatan.

Sebagian lagi memanfaatkan teori keadilan sosial—baik yang bersumber dari literatur Islam, seperti al-Ghazālī dan Ibn Taymiyyah, maupun dari teori modern seperti Rawls, Sen, dan Nussbaum. Orientasi ini memungkinkan mereka untuk menghubungkan ekonomi syari'ah dengan isu-isu kontemporer seperti redistribusi, inklusi keuangan, ketimpangan regional, perlindungan buruh, dan akses layanan publik. Dengan demikian, wacana ekonomi Islam di lingkungan akademik NU menjadi lebih reflektif, analitis, dan terhubung dengan persoalan struktural yang dihadapi masyarakat.

Namun, komunitas akademik progresif ini—meski berkembang pesat dalam dua dekade terakhir—tetap merupakan kelompok minoritas dalam lanskap intelektual NU. Mereka memiliki kapasitas analitis dan metodologis yang kuat, tetapi tidak memiliki otoritas struktural untuk mengarahkan wacana fiqh di pesantren, terutama di arena Bahtsul Masā'il yang masih didominasi oleh pendekatan qaulī tradisional. Otoritas pesantren lebih banyak berada di tangan para kiai sepuh yang memegang tradisi turāth sebagai pilar legitimasi, sehingga wacana akademik modern sering sulit untuk masuk atau diterima sebagai bagian dari kerangka istinbāṭ resmi.

Kesenjangan epistemologis ini menyebabkan terjadinya semacam "dualitas wacana" dalam NU: di satu sisi, kampus NU mulai melahirkan

analisis ekonomi Islam berbasis maqāṣid, keadilan sosial, dan teori kelembagaan; di sisi lain, wacana fiqh pesantren tetap bergerak dalam logika kitab kuning yang lebih fokus pada akad dan legalitas kontrak. Dualitas ini tidak selalu kontradiktif, tetapi mencerminkan fase transisi epistemologis yang belum selesai. Dalam banyak kasus, pandangan akademik progresif hanya masuk ke ruang fiqh pesantren melalui jalur informal, bukan melalui mekanisme otoritatif seperti keputusan Bahtsul Masā'il.

Keterbatasan otoritas ini membuat gagasan-gagasan akademisi NU sering berfungsi sebagai diskursus alternatif, bukan sebagai arus utama dalam formulasi hukum ekonomi Islam di lingkungan NU. Namun, justru dari ruang inilah terbuka peluang pembaruan epistemologis jangka panjang. Jika komunitas akademik progresif mampu membangun jembatan komunikatif dengan pesantren, memperkuat jaringan riset, dan menduduki posisi-posisi epistemik strategis dalam organisasi NU, maka ekonomi Islam di masa depan dapat berkembang menjadi disiplin yang tidak hanya legalistik, tetapi juga substantif, kritis, dan responsif terhadap realitas sosial yang dihadapi umat.

Komunitas Praktisi Ekonomi dan Keuangan: Terintagrasi ke Sistem Nasional, bukan Pesantren

Di level praksis, berbagai institusi ekonomi NU seperti BMT-BMT NU, BPRS yang berafiliasi dengan NU, serta lembaga zakat dan filantropi seperti NU Care–LAZISNU memang menunjukkan dinamika yang cukup aktif dalam beberapa tahun terakhir. Mereka terlibat dalam pembiayaan mikro, simpan pinjam, pengembangan usaha kecil, distribusi zakat, dan program pemberdayaan masyarakat. Aktivitas ini penting bagi penguatan ekonomi umat, terutama di kalangan warga NU di pedesaan dan kota kecil. Namun, meskipun lembaga-lembaga tersebut tumbuh pesat, mereka pada dasarnya bergerak dalam kerangka sistem keuangan nasional**,** bukan dalam epistemologi ekonomi pesantren.

Model-model pembiayaan BMT misalnya, secara operasional mengikuti logika perbankan mikro dan regulasi OJK—menggunakan prinsip prudensial, analisis risiko, sistem scoring, serta orientasi keberlanjutan finansial. BPRS NU, meskipun memakai akad-akad syari'ah, tetap tunduk pada regulasi perbankan nasional dan beroperasi dalam paradigma perbankan modern yang bank-centric. Lembaga zakat NU juga semakin profesional dalam pengelolaan dana, tetapi standar profesionalisme yang digunakan merujuk pada tata kelola modern dan standar akuntansi syari'ah, bukan pada model kelembagaan tradisional pesantren. Dengan kata lain, inovasi kelembagaan NU dalam sektor ekonomi lebih mengikuti struktur formal sistem keuangan

Indonesia ketimbang mengembangkan kerangka epistemologis alternatif yang bersumber dari nilai-nilai ekonomi pesantren seperti kesalingan (tawāzun), kebersamaan (ta'āwun), atau keberkahan (barakah).

Hal ini tidak berarti salah, tetapi menunjukkan bahwa keberhasilan lembaga ekonomi NU terjadi di ranah praktis, bukan di ranah epistemologis. Lembaga-lembaga tersebut memainkan peran penting dalam pemberdayaan ekonomi masyarakat, namun belum menghasilkan teori, model institusional, atau paradigma ekonomi baru yang secara konseptual berbeda dari sistem keuangan konvensional. Mereka mengadopsi instrumen syari'ah yang sudah dibakukan pada level nasional, bukan merumuskan paradigma ekonomi pesantren yang memiliki kekhasan sendiri. Akibatnya, meskipun secara struktural lembaga ekonomi NU berkembang, ruang teoritik dan epistemik pesantren tetap belum bersinggungan dengan praktik ekonomi tersebut.

Keterputusan antara praksis ekonomi dan epistemologi pesantren ini menciptakan semacam "dualitas ekonomi NU": di satu sisi, lembaga ekonomi NU berjalan dinamis dalam kerangka sistem keuangan modern; di sisi lain, tradisi pesantren yang memiliki potensi nilai-nilai ekonomi alternatif masih belum mampu mentransformasikan diri menjadi kerangka teoretis yang dapat memandu lembaga-lembaga tersebut. Dalam konteks inilah, kritik akademik menjadi relevan: NU membutuhkan dialog yang lebih intens antara kiai pesantren, akademisi progresif, dan praktisi ekonomi syari'ah untuk menghasilkan model ekonomi yang tidak hanya *compliant*, tetapi juga *value-driven*, sehingga ekonomi NU dapat mencerminkan identitas epistemik pesantren secara lebih kuat.

Ekonomi Politik NU: Posisi Struktural yang Tidak Menguntungkan

Ekonomi Syari'ah tumbuh tanpa basis politik NU

Perkembangan ekonomi syari'ah di Indonesia berlangsung dalam konfigurasi ekonomi-politik yang relatif terlepas dari basis politik Nahdlatul Ulama. Regulasi kunci seperti Undang-Undang Perbankan Syari'ah, penerbitan sukuk negara, hingga pembentukan Komite Nasional Keuangan Syari'ah (yang kemudian bertransformasi menjadi KNEKS) dirancang dan dijalankan terutama oleh teknokrat ekonomi, birokrasi fiskal–moneter, serta aktor profesional di sektor keuangan. Proses ini lebih merefleksikan logika negara pembangunan (*developmental state*) dan stabilitas sistem keuangan daripada artikulasi kepentingan politik-organik NU sebagai kekuatan sosial keagamaan terbesar di Indonesia.

Ketika negara secara aktif membangun industri keuangan syari'ah sebagai bagian dari strategi diversifikasi pembiayaan dan pendalaman pasar keuangan, NU tidak berada pada pusat pengambilan keputusan ekonomi-politik tersebut. Representasi NU dalam arena kebijakan cenderung bersifat periferal, sebagai mitra sosial, pemberi legitimasi normatif, atau pendukung moral, bukan sebagai *agenda setter* dalam perumusan desain institusional. Absennya NU dari inti kekuasaan ekonomi-politik ini membuat preferensi nilai dan orientasi sosialnya sulit diterjemahkan menjadi kebijakan fiskal, moneter, maupun regulasi industri keuangan syari'ah.

Kehadiran figur yang secara kultural diasosiasikan dengan Nahdlatul Ulama (NU), seperti Wakil Presiden Ma'ruf Amin yang menjabat Ketua Komite Nasional Ekonomi dan Keuangan Syariah (KNEKS) lebih mencerminkan representasi individual daripada keterlibatan institusional NU secara kolektif. Pola ini tercermin sejak peran sentral Ma'ruf Amin dalam penerbitan fatwa bunga bank konvensional pada 2004 ketika menjabat Ketua Komisi Fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI), yang memicu perdebatan luas di kalangan ulama, termasuk Abdurrahman Wahid (Ketua Umum PBNU), Din Syamsuddin (Ketua Umum Muhammadiyah), dan Masdar F. Mas'udi dari Lajnah Bahtsul Masail NU (Pratama, 2024b). Dinamika ini menunjukkan bahwa pembentukan diskursus ekonomi Islam di Indonesia lebih banyak digerakkan oleh institusi negara dibandingkan oleh NU sebagai kekuatan masyarakat sipil yang terorganisasi.

Secara struktural, posisi NU kurang menguntungkan karena keterbatasan akses langsung ke arena politik ekonomi strategis. Sejak menjabat Wakil Presiden, Ma'ruf Amin memang semakin aktif mendorong penguatan ekonomi syariah melalui peran sentralnya sebagai Ketua Harian Komite Nasional Ekonomi dan Keuangan Syariah (KNEKS), dengan Menteri Keuangan sebagai sekretaris yang mengoordinasikan para pemangku kepentingan ekonomi dan keuangan syariah. Namun, penguatan tersebut lebih terartikulasikan melalui jejaring negara dan lembaga think-tank, antara lain melalui penempatan pejabat publik pada organisasi ekonomi Islam seperti Sri Mulyani sebagai Ketua Ikatan Ahli Ekonomi Islam (IAEI) dan Erick Thohir sebagai Ketua Masyarakat Ekonomi Syariah (MES) (Pratama, 2024b). Dalam konfigurasi ini, NU tidak berfungsi sebagai *insider* dalam politik fiskal maupun moneter, dua domain kunci penentu arah ekonomi syariah nasional, sehingga pengaruh NU terhadap desain kebijakan dan fondasi konseptual ekonomi syariah cenderung tidak langsung dan reaktif, meskipun memiliki modal sosial dan tradisi intelektual yang kuat.

Konsekuensi lebih lanjut dari posisi struktural tersebut adalah terbatasnya daya tawar politik NU untuk mendorong orientasi ekonomi syari'ah yang lebih redistributif dan berbasis keumatan. Kebijakan ekonomi syari'ah nasional akhirnya berkembang mengikuti preferensi aktor-aktor yang memiliki kekuasaan teknokratis dan finansial, sementara aspirasi sosial-ekonomi khas NU seperti penguatan ekonomi komunitas, keadilan distributif, dan perlindungan sektor riil rakyat, tidak terinstitusionalisasi dalam kerangka kebijakan. Dengan demikian, pertumbuhan ekonomi syari'ah di Indonesia tidak hanya berlangsung tanpa basis epistemologis NU, tetapi juga tanpa basis politik NU, menjadikan organisasi ini lebih sebagai *bystander* daripada *stakeholder strategis* dalam ekonomi Islam nasional.

Biaya politik dan ekonomi integrasi tertunda

Upaya untuk membangun peran yang lebih substantif dalam ekonomi syari'ah menuntut prasyarat kelembagaan yang tidak ringan. Bagi Nahdlatul Ulama, integrasi ke dalam arsitektur ekonomi syari'ah nasional mensyaratkan setidaknya empat komponen kunci: pertama, infrastruktur riset yang mampu memproduksi pengetahuan ekonomi secara berkelanjutan; kedua, kader teknokrat dengan kompetensi ekonomi makro, keuangan, dan kebijakan publik; ketiga, sumber daya ekonomi yang memadai untuk menopang eksperimen institusional; dan keempat, *policy access* yang memungkinkan keterlibatan langsung dalam proses perumusan kebijakan. Keempat prasyarat ini merepresentasikan apa yang dapat disebut sebagai biaya politik dan ekonomi integrasi yakni biaya yang harus ditanggung agar sebuah organisasi sosial-keagamaan yang dapat bertransformasi menjadi aktor yang relevan dalam medan kebijakan ekonomi modern.

Secara historis, kelembagaan NU berkembang kuat di sektor sosial, keagamaan, dan pendidikan, tetapi relatif lemah di sektor finansial dan teknokratis. Investasi sumber daya NU lebih banyak dialokasikan untuk pemeliharaan jaringan pesantren, madrasah, lembaga dakwah, dan pelayanan sosial keumatan, bidang-bidang yang memberikan *social return* tinggi, tetapi tidak secara langsung menghasilkan *economic leverage* dalam sistem keuangan nasional. Konsekuensinya, NU tidak memiliki *financial base* yang cukup kuat untuk membiayai riset ekonomi berskala besar, membangun *think tank* kebijakan, atau menempatkan kadernya secara sistematis dalam posisi-posisi strategis ekonomi negara.

Biaya integrasi ini juga bersifat politis. Memasuki arena ekonomi syari'ah nasional berarti berhadapan dengan jaringan kekuasaan yang telah mapan mulai dari teknokrat, regulator, dan pelaku industri yang memiliki

kepentingan dan logikanya sendiri. Tanpa kader dengan *policy literacy* dan *bureaucratic capital* yang memadai, NU menghadapi hambatan struktural untuk mengakses arena tersebut secara efektif. Akibatnya, keterlibatan NU sering kali tertunda atau bersifat simbolik, sementara momentum kebijakan telah lebih dahulu diisi oleh aktor-aktor lain yang siap secara teknokratis dan finansial.

Dengan demikian, keterlambatan integrasi NU ke dalam ekonomi syari'ah bukan sekadar persoalan kehendak atau kesadaran, melainkan refleksi dari akumulasi biaya politik dan ekonomi yang belum terbayar. Selama NU belum mampu mengalihkan sebagian investasinya dari sektor sosial murni menuju pembangunan kapasitas ekonomi-politik, tanpa mengorbankan basis moral dan keumatannya tentunya, perannya dalam ekonomi syari'ah nasional akan tetap berada di pinggiran. Tantangan ke depan bukan hanya mempercepat integrasi, tetapi juga merumuskan strategi transformasi yang realistis agar biaya integrasi tersebut dapat ditanggung secara berkelanjutan.

Simpulan

Penelitian ini menunjukkan bahwa keterlambatan Nahdlatul Ulama dalam merespons perkembangan ekonomi Islam modern tidak dapat dijelaskan semata-mata sebagai persoalan teknis, administratif, atau rendahnya kesiapan kelembagaan, melainkan berakar pada persoalan epistemologis, historis, kelembagaan, dan ekonomi politik yang saling bertaut. Temuan utama artikel ini menegaskan adanya kesenjangan antara tradisi fiqh pesantren yang kasuistik, normatif, dan berhati-hati secara etik dengan ekonomi Islam modern yang tumbuh sebagai proyek intelektual dan institusional yang mengadopsi bahasa serta perangkat teknokratis ekonomi modern. Keterlambatan tersebut juga diperkuat oleh orientasi historis NU yang lebih menekankan konservasi tradisi dan stabilitas sosial, fragmentasi internal antara ulama pesantren, akademisi, dan praktisi, serta posisi NU yang tidak dominan dalam pembentukan arsitektur ekonomi syariah nasional. Dengan demikian, apa yang selama ini sering dilabeli sebagai "ketertinggalan" NU lebih tepat dipahami sebagai hasil dari perbedaan paradigma dan lintasan perkembangan yang membuat respons NU terhadap ekonomi Islam modern bergerak dengan ritme dan logika yang berbeda.

Secara ilmiah, penelitian ini berkontribusi dengan menghadirkan pembacaan yang menghubungkan tiga ranah yang selama ini cenderung dibahas secara terpisah, yakni perdebatan epistemologis ekonomi Islam modern, tradisi keilmuan fiqh pesantren Nahdlatul Ulama, dan ekonomi politik institusional ekonomi syariah di Indonesia. Artikel ini menunjukkan

bahwa studi tentang ekonomi Islam tidak cukup hanya berfokus pada instrumen keuangan, kepatuhan syariah, atau desain kelembagaan negara, tetapi juga perlu memperhitungkan struktur pengetahuan dan orientasi normatif organisasi Islam tradisional sebagai faktor yang memengaruhi dinamika adopsi dan artikulasi ekonomi Islam. Dalam konteks itu, penelitian ini menawarkan pertanyaan yang lebih luas bagi kajian ekonomi Islam kontemporer, yakni bagaimana tradisi keilmuan Islam yang berakar pada turāth dapat bernegosiasi dengan tuntutan teknokratis ekonomi modern tanpa kehilangan orientasi keadilan sosial, kemaslahatan, dan kritik etik terhadap sistem yang dominan.

Meskipun demikian, penelitian ini memiliki keterbatasan. Pertama, artikel ini terutama berbasis analisis historis dan konseptual, sehingga belum didukung oleh data lapangan yang lebih mendalam mengenai bagaimana aktor-aktor NU di berbagai level sebenarnya memahami dan mempraktikkan ekonomi syariah kontemporer. Kedua, penelitian ini belum menelaah secara rinci variasi respons antarlembaga, antarwilayah, atau antaraktor di lingkungan NU, sehingga kompleksitas internal organisasi belum sepenuhnya tergambarkan. Ketiga, artikel ini belum membandingkan secara sistematis pengalaman NU dengan organisasi Islam lain dalam merespons ekonomi Islam modern. Karena itu, penelitian selanjutnya dapat dikembangkan melalui studi lapangan, analisis kelembagaan yang lebih rinci, serta perbandingan antarlembaga Islam agar diperoleh gambaran yang lebih komprehensif mengenai peluang, hambatan, dan arah rekonstruksi epistemologi ekonomi Islam di lingkungan Nahdlatul Ulama. Ini bentuk conclusion yang sudah layak dikunci.

Referensi

Abozaid, A. (2013). The Epistemological Crisis of Islamic Economics:The Case of Islamic Finance. *Journal of King Abdulaziz University-Islamic Economics*, *26*(1), 75–106. https://doi.org/10.4197/Islec.26-1.3

Abshor, M. U. (2016a). Dinamika Ijtihad Nahdlatul Ulama: Analisis Pergeseran Paradigma dalam Lembaga Bahtsul Masail NU. *Millati: Journal of Islamic Studies and Humanities*, *1*(2), 227–242. https://doi.org/10.18326/millati.v1i1.227-242

Abshor, M. U. (2016b). Dinamika Ijtihad Nahdlatul Ulama (Analisis Pergeseran Paradigma dalam Lembaga Bahtsul Masail NU). *Journal of Islamic Studies and Humanities*, *1*(2), 75–90. https://doi.org/10.18326/millati.v1i1.227-242

Alfitri. (2020). Bureaucratizing Fatwa in Indonesia: The Council of Indonesian Ulama and Its Quasi-Legislative Power. *Ulumuna*, *24*(2), 367–397. https://doi.org/10.20414/ujis.v24i2.412

Awais, M., Osman Öztürk, A., Khalid Bhatti, O., & Ellahi, N. (2024). The Islamic Economic System. In *The Islamic Economic System: Cultural Context in a Global Economy*. Routledge. https://doi.org/10.4324/9781003484349

Bahwi, H. (2011). Menggugat Nalar Fiqh Pesantren. *Al-Ihkam: Jurnal Hukum Dan Pranata Sosial*, *6*(2), 218–227. https://doi.org/10.19105/al-lhkam.v6i2.310

Bruinessen, M. van. (2012). *Kitab Kuning, Pesantren, dan Tarekat: Tradisi-Tradisi Islam di Indonesia*. Gading Publishing.

Chapra, M. U. (1979). *Objectives of the Islamic Economic Order*. The Islamic Foundation.

Chapra, M. U. (2008). *The Islamic Vision of Development in the Light of Maqāsid Al-Sharīʿah* (Issue May). https://doi.org/10.13140/RG.2.1.4188.5047

DinarStandard. (2025). *State of the Global Islamic Economy Report 2024/2025: From Crisis to Catalyst: Evolving Islamic Economy Opportunities*. Dinar Standard. https://www.dinarstandard.com/insights/sgier-2024-25

DSN-MUI. (2025). *Sekilas tentang DSN-MUI*. Dewan Syariah Nasional--Majelis Ulama Indonesia. https://dsnmui.or.id/kami/sekilas/

FAROOQ, M. O. (2013). The Contemporary Islamic Finance Landscape. In *Contemporary Islamic Finance* (pp. 17–37). Wiley. https://doi.org/10.1002/9781118653814.ch2

Furqani, H., & Haneef, M. A. (2019). Usul Al-Iqtisad approach in developing the foundations of Islamic economics discipline. In *Methodology of Islamic Economics* (pp. 117–133). Routledge. https://doi.org/10.4324/9780429320804-5

Hadiz, V. R., & Robison, R. (2012). Political Economy and Islamic Politics: Insights from the Indonesian Case. *New Political Economy*, *17*(2), 137–155. https://doi.org/10.1080/13563467.2010.540322

Kahf, M. (2019). Islamic economics' methodology and Fiqh. In *Methodology of Islamic Economics* (pp. 161–180). Routledge. https://doi.org/10.4324/9780429320804-7

Kaptein, N. (1998). Reviewed Work(s): Nahdlatul Ulama; Traditional Islam and modernity in Indonesia by Greg Barton and Greg Fealy. *Bijdragen Tot de Taal-, Land- En Volkenkunde*, *154*(3).

Khawar, M. (2025). Decoloniality and Islamic Economics. *ReOrient*, *9*(2), 265–287. https://doi.org/10.13169/reorient.9.2.0004

Komite Nasional Ekonomi dan Keuangan Syariah. (2025). *Komite Nasional Ekonomi dan Keuangan Syariah*. Komite Nasional Ekonomi Dan Keuangan Syariah. https://kneks.go.id/

Lindsey, T. (2012). Monopolising Islam: The Indonesian Ulama Council and State Regulation of the Islamic Economy. *Bulletin of Indonesian Economic Studies*, *48*(2), 253–274. https://doi.org/10.1080/00074918.2012.694157

Mahfuddin, A. (2021a). Metodologi Istinbath Hukum Lembaga Bahtsul Masail Nahdlatul Ulama. *Jurnal Hukum Keluarga Islam*, *6*(1), 1–17.

Mahfuddin, A. (2021b). Metodologi Istinbath Hukum Lembaga Bahtsul Masail Nahdlatul Ulama. *Jurnal Hukum Keluarga Islam*, *6*(1), 1–17.

NU Online. (2025, June). *PBNU Tegaskan Komitmen Perkuat Ekonomi Syariah di Indonesia*. NU Online. https://www.nu.or.id/nasional/pbnu-tegaskan-komitmen-perkuat-ekonomi-syariah-di-indonesia-LajKc

Oliviatie, S., & Wahyudi, C. (2025). Hermeneutika Fiqh: Gagasan Epistemologi Pesantren. *KACA: Jurnal Dialogis Ilmu Ushuluddin*, *15*(1), 221–234.

Otoritas Jasa Keuangan. (2023). *Roadmap Pengembangan dan Penguatan Perbankan Syariah Indonesia 2023--2027*. Otoritas Jasa Keuangan. https://ojk.go.id/id/Publikasi/Roadmap-dan-Pedoman/Syariah/Perbankan-Syariah-Indonesia/Pages/Roadmap-Pengembangan-dan-Penguatan-Perbankan-Syariah-Indonesia-2023-2027.aspx

Pratama, Y. C. (2024a). *The Political Economy of Islamic Banking in Indonesia: An Institutional Analysis and Development Approach*. The Australian National University.

Pratama, Y. C. (2024b). The Political Economy of Islamic Banking in Indonesia: An Institutional Analysis and Development Approach. In *A thesis submitted for the degree of Doctor of Philosophy of The Australian National University*. The Australian National University.

Pratomo, H. (2020a). Transformasi Metode Bahtsul Masail Nu Dalam Berinteraksi Dengan Al-Qur'an. *Jurnal Lektur Keagamaan*, *18*(1), 109–134. https://doi.org/10.31291/jlk.v18i1.620

Pratomo, H. (2020b). Transformasi Metode Bahtsul Masail NU dalam Berinteraksi dengan Al-Qur'an. *Jurnal Lektur Keagamaan*, *18*(1), 109–134. https://doi.org/10.31291/jlka.v18i1.620

Rusli, M., & Mardliyah, I. K. (2023). The Urgency and Revitalization of the Development of the Economic System in Indonesia Through the Management of the Scientific Approach of Fiqh Pesantren. *Profetika: Jurnal Studi Islam*, *24*(2), 244–258. https://doi.org/10.23917/profetika.v24i02.2160

Septyanun, N., Shalihah, F., Wahyudi, I., & Masum, A. (2025). Legal Implications of Islamic Banking in Advancing Sustainable Finance for Indonesia's Net-Zero-Emission Programme. *Jambe Law Journal*, *8*(2), 551–588. https://doi.org/10.22437/jlj.8.2.551-588

Syafi'i, I. (2018). Transformasi Madzhab Qouli Menuju Madzhab Manhaji Jama ` Iy Dalam Bahtsul Masa ` Il. *Asy-Syari`ah: Jurnal Hukum Islam*, *4*(1), 19–29.

Tahir, S. (2017). Islamic Economics and Prospects for Theoretical and Empirical Research. *Journal of King Abdulaziz University-Islamic Economics*, *30*(1), 3–20. https://doi.org/10.4197/Islec.30-1.1

van Bruinessen, M. (2015). *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat*. Gading Publishing.

Widiastuti, I., Munawati, R., Gustina, E., & Estriyanto, Y. (2025). Academic Integrity, Religiosity, and Morality of Indonesian Pre-Service Teachers: Does Field of Study Matter? *Educational Process International Journal*, *15*(1). https://doi.org/10.22521/edupij.2025.15.138

Zahro, A. (2004). *Tradisi Intelektual NU: Lajnah Bahtsul Masa'il 1926--1999*. LKiS.

Tashwirul Afkar Vol. 44, No. 2, 2025
http://tashwirulafkar.net/index.php/afkar/index
ISSN 2655-7401 (online) ISSN 1410-9166 (print)

Arah Transformasi dan Kemandirian Ekonomi Warga NU: Menghidupkan Kembali Spirit Nahdlatut Tujjar di Abad Kedua

Teguh Dartanto
Lembaga Perekonomian Pengurus Besar Nahdltul Ulama (LP PBNU) dan Universitas Indonesia
Email: teguh.dartanto@ui.ac.id

Abstrak

Kemandirian ekonomi jamaah merupakan agenda yang sejak awal melekat dalam tradisi Nahdlatul Ulama (NU), sebagaimana tercermin dalam pendirian Nahdlatut Tujjar (1918) sebagai gerakan sosial-ekonomi yang berakar pada prinsip maqashid al-syariah (tujuan-tujuan syariat) dan etos ta'awun (solidaritas kolektif). Namun satu abad kemudian, agenda tersebut belum terinstitusionalisasi: ekonomi jamaah masih didominasi usaha mikro dan informal, sementara potensi demografis NU yang mencakup lebih dari separuh Muslim Indonesia belum terkonversi menjadi kekuatan ekonomi kolektif. Dengan pendekatan sintesis analitis yang mengintegrasikan ekonomi pembangunan, ekonomi kelembagaan, dan moral economy komunitas, tulisan ini berargumen bahwa kerentanan ekonomi jamaah bersifat struktural. Kerangka 3M—money, market, dan mindset—sebagai diagnosis struktural sekaligus arah transformasi bertahap berbasis ekosistem yang menuntut penanganan simultan ketiga dimensinya, memperkuat pesantren dan kelembagaan NU sebagai ekosistem ekonomi berbasis nilai kemaslahatan, dengan mendorong NU dari penerima program menuju aktor kebijakan aktif. Kemandirian ekonomi jamaah merupakan prasyarat material bagi keberlanjutan NU di abad keduanya.

Keywords: Ekonomi Jamaah; Kemandirian Ekonomi; Kerangka 3M; Maqashid al-Syariah; Nahdlatut Tujjar; Nahdlatul Ulama; Transformasi Ekonomi

Abstract

Economic independence of the Muslim community (jamaah) has been a foundational aspiration of Nahdlatul Ulama (NU) since its earliest institutional expression in Nahdlatut Tujjar (1918)—a socio-economic movement rooted in the principles of maqashid al-syariah and the ethic of ta'awun. Yet a century later, this agenda remains inadequately institutionalised: the jamaah economy is still dominated by micro and informal enterprises, while NU's vast demographic base—comprising more than half of Indonesian Muslims—has yet to be converted into a collectively empowered economic

DOI: 10.51716/ta.v44i2.682 **Copyright ©** Author

force. Drawing on development economics, institutional economics, and moral economy literature, this paper argues that the jamaah's economic vulnerability is fundamentally structural—not a deficit of work ethic, but the result of an economic architecture disadvantaging small-scale actors. This paper introduces the 3M framework—money, market, and mindset—as a diagnostic instrument and roadmap for ecosystem-based transformation, strengthening pesantren and NU institutions as value-based ecosystems grounded in maslahah, and advancing NU toward an active policy actor role. Economic independence of the jamaah is thus a material prerequisite for NU's sustainability as a socio-religious force in its second century.

Keywords: *Jamaah Economy; Economic Independence; 3M Framework; Maqashid al-Syariah; Nahdlatut Tujjar; Nahdlatul Ulama; Economic Transformation*

Pendahuluan

Memasuki abad kedua keberadaannya, Nahdlatul Ulama (NU) berada pada titik refleksi historis yang krusial. Seratus tahun pertama NU dapat dipahami sebagai fase konsolidasi identitas keagamaan, penguatan basis sosial, serta keterlibatan aktif dalam dinamika kebangsaan—mulai dari perjuangan anti-kolonial hingga peran strategis dalam menjaga kohesi sosial dan moderasi beragama di Indonesia. Berbagai kajian menunjukkan bahwa NU tidak hanya berfungsi sebagai organisasi keagamaan, tetapi juga sebagai aktor penting dalam pembentukan masyarakat sipil dan stabilitas sosial-politik Indonesia (Fealy, 1998; van Bruinessen, 1994; Bush, 2009). Namun, memasuki abad kedua, NU tidak dapat hanya bergerak dalam kerangka perayaan simbolik atau romantisasi sejarah. Tantangan ke depan menuntut pembacaan yang lebih kritis dan strategis terhadap persoalan struktural yang dihadapi jamaahnya, terutama dalam dimensi ekonomi yang selama ini relatif kurang mendapat perhatian sistematis.

Persoalan ekonomi yang dimaksud bukan abstrak — ia hadir dalam kehidupan sehari-hari jutaan warga Nahdliyyin dan terdokumentasi dalam data. Lakpesdam PBNU (2023)[1] menunjukkan satu dari tiga warga NU

[1] Survei Potret dan Harapan Warga Nahdlatul Ulama dilaksanakan oleh Lakpesdam PBNU pada Juli 2023 dengan pendekatan kuantitatif. Jumlah sampel mencapai 3.275 responden Muslim yang tersebar di 34 provinsi, menggunakan teknik multistage random sampling dan wawancara tatap muka *(face to face interview). Margin of error* survei ini sebesar 1,71% pada tingkat kepercayaan 95%. Responden berusia 17–65 tahun dengan profil yang mencerminkan struktur penduduk Indonesia: seimbang antara laki-laki (49,9%) dan perempuan (50,1%), dengan komposisi Gen Z (27,1%), Milenial (37,9%), Gen X (30%), dan Baby Boomer (5,1%), serta 52,8% urban dan 47,2% rural. Karena survei ini mencakup seluruh responden Muslim nasional—bukan khusus warga NU—temuan tentang perilaku ekonomi jamaah NU merupakan subset dari sampel keseluruhan. Untuk triangulasi temuan demografis, tulisan ini melengkapinya dengan data Muhtadi & Kamil (2025) yang secara khusus memotret profil sosio-ekonomi warga NU dengan sampel yang lebih besar dan *margin of error* ±1,1%.

memiliki usaha mikro—didominasi jualan makanan dan minuman di depan rumah, toko kelontong, dan warung makan. Dari mereka yang berusaha, 70,7 persen mengandalkan tabungan pribadi sebagai modal, sementara hanya 19,8 persen yang dapat mengakses pembiayaan dari lembaga keuangan formal. Kebutuhan modal sangat nyata: 69 persen pelaku usaha jamaah NU menyatakan memerlukan tambahan modal untuk pengembangan usaha—dengan skala kebutuhan berkisar Rp2–10 juta yang sesungguhnya kecil namun tidak terlayani oleh sistem keuangan formal. Secara agregat, layanan ekonomi menjadi kebutuhan tertinggi kedua (29,6%) yang diharapkan warga NU dari organisasinya—hanya sedikit di bawah layanan kesehatan (29,8%). Data ini bukan sekadar angka: ia adalah cerminan jutaan rumah tangga Nahdliyyin yang beroperasi dalam logika bertahan hidup, bukan logika bertumbuh.

Paradoks ini semakin tajam ketika dikonfrontasikan dengan skala demografis NU. Survei Lakpesdam PBNU (2023) menemukan bahwa 47,3 persen Muslim Indonesia mengaku dekat dengan NU, sementara survei independen yang lebih besar menemukan angka 54,6 persen—dengan konsentrasi tertinggi di Jawa Timur dan Jawa Tengah yang mencapai 78 persen (Muhtadi & Kamil, 2025). Dengan jumlah Muslim Indonesia lebih dari 240 juta jiwa, warga Nahdliyyin dengan jumlah sekitar 131 juta secara *de facto* berpotensi menjadi mayoritas secara ekonomi (*economic majority*) dengan potensi konsumsi bernilai ribuan triliun rupiah per tahun—namun potensi ini belum terkonversi menjadi kekuatan ekonomi kolektif yang berdaya.[2] Literatur pembangunan secara konsisten menunjukkan bahwa tanpa penguatan kelembagaan ekonomi lokal, daya beli masyarakat cenderung "bocor" ke aktor yang memiliki keunggulan modal dan jaringan distribusi (Rodrik, 2016; Chang, 2002), sementara mobilitas sosial antargenerasi berjalan lambat (Dartanto et al., 2020). Kesenjangan antara potensi besar dan kapasitas yang terbatas inilah yang menjadi *missing link* dalam diskursus besar tentang keberlanjutan NU sebagai *jam'iyah* sosial-keagamaan.

[2]Estimasi populasi NU berkisar antara 90 juta hingga 135 juta jiwa dalam berbagai sumber, mencerminkan perbedaan definisi operasional yang digunakan. Angka yang lebih tinggi umumnya didasarkan pada *self-identification* kultural yang luas, sementara angka yang lebih rendah menggunakan kriteria keterlibatan organisasional yang lebih ketat. Muhtadi & Kamil (2025) menemukan bahwa 54,6 persen responden Muslim nasional mengaku dekat dengan NU secara kultural—yang jika diproyeksikan terhadap jumlah Muslim Indonesia (±240 juta jiwa) menghasilkan estimasi sekitar 131 juta jiwa. Paper ini menggunakan angka ini sebagai estimasi batas atas dengan catatan bahwa kedekatan kultural tidak identik dengan keanggotaan aktif: hanya 16,4 persen yang terlibat aktif secara organisasional.

Tulisan ini bertujuan menjawab dua pertanyaan utama: pertama, mengapa kesenjangan antara potensi demografis jamaah NU yang sangat besar dan kapasitas ekonomi kolektifnya yang terbatas ini persisten; dan kedua, kerangka transformasi seperti apa yang mampu menjawab tantangan struktural tersebut secara bertahap, berbasis ekosistem, dan berkelanjutan. Hipotesis yang diajukan adalah bahwa kerentanan ekonomi jamaah NU bersifat struktural dan berlapis—hasil interaksi simultan antara keterbatasan akses pembiayaan (*money*), lemahnya posisi dalam rantai nilai pasar (*market*), dan orientasi usaha subsisten yang dibentuk oleh struktur ekonomi itu sendiri (*mindset*)—sehingga hanya dapat diatasi melalui pendekatan ekosistem yang menangani ketiga dimensi tersebut secara simultan. Artikel ini disusun secara sistematis: dimulai dengan kerangka metodologis dan konseptual, dilanjutkan dari telaah historis atas *Nahdlatut Tujjar* sebagai fondasi imajinasi ekonomi NU, diagnosis struktural kondisi ekonomi jamaah kontemporer, kritik terhadap narasi "pinggiran", dan diakhiri dengan pembahasan jalan transformasi ekonomi NU di abad kedua.

Tulisan ini menggunakan pendekatan **deskriptif-analitis deduktif**—sebuah pendekatan yang berangkat dari kerangka konseptual dan proposisi teoritis yang telah dirumuskan, kemudian digunakan untuk membaca, menganalisis, dan menginterpretasikan data empiris yang tersedia guna menghasilkan argumen yang terstruktur dan dapat dipertanggungjawabkan secara akademis (Torraco, 2005). Pilihan pendekatan ini didasarkan pada karakter persoalan yang diteliti: kerentanan ekonomi jamaah NU merupakan fenomena yang bersifat multidimensional dan lintas disiplin, sehingga membutuhkan sintesis analitis yang mengintegrasikan tradisi literatur, data empiris, dan kerangka normatif secara koheren—bukan semata pengujian hipotesis statistik yang mensyaratkan data primer longitudinal.

Sebagai kerangka konseptual utama, tulisan ini mengajukan dan menggunakan kerangka 3M—*money*, *market*, dan *mindset*—sebagai alat diagnosis inti sekaligus peta jalan transformasi ekonomi jamaah NU. Kerangka ini dibangun di atas persimpangan tiga tradisi literatur besar dalam ekonomi pembangunan yang saling melengkapi. *Pertama*, tradisi *growth diagnostics* dan ekonomi politik pembangunan (Hausmann, Rodrik & Velasco, 2008; Chang, 2002; Rodrik, 2016) yang menyediakan logika untuk mengidentifikasi kendala struktural paling mengikat (*binding constraints*)—dalam hal ini keterbatasan pembiayaan adaptif (*money*), lemahnya posisi dalam rantai nilai (*market*), dan orientasi usaha subsisten (*mindset*)—yang secara simultan membelenggu ekonomi jamaah.

Kedua, tradisi *capabilities approach* dan pembangunan manusia (Sen, 1999; Nussbaum, 2011) yang memahami ketiga kendala tersebut bukan sebagai kegagalan individual melainkan sebagai bentuk-bentuk *unfreedom* struktural yang mempersempit ruang pilihan dan kapabilitas pelaku usaha kecil. *Ketiga*, tradisi *moral economy* dan ekonomi kelembagaan komunitas (Scott, 1976; Thompson, 1971; North, 1990; Ostrom, 1990) yang menekankan bahwa solusi atas ketiga kendala tersebut tidak dapat semata mengandalkan mekanisme pasar, melainkan harus berakar pada institusi komunitas, norma kepercayaan, dan jaringan sosial yang telah ada dalam ekosistem NU. Ketiga tradisi ini secara bersama-sama memberi landasan bagi kerangka 3M sebagai alat diagnosis yang kontekstual, berlapis, dan berakar pada realitas sosial-ekonomi jamaah NU.

Secara metodologis, tulisan ini menempuh empat langkah analitis yang berurutan dan saling menopang. *Langkah pertama* adalah perumusan kerangka konseptual 3M sebagaimana diuraikan di atas. *Langkah kedua* adalah pengumpulan dan triangulasi data dari tiga sumber yang saling melengkapi: survei Lakpesdam PBNU (2023) sebagai data indikatif tentang profil usaha dan aspirasi ekonomi jamaah; (b) survei nasional berskala besar Indikator Politik Indonesia dengan $N = 5.500$ responden nasional dan $N \approx 20.900$ responden di Jawa Timur dan Jawa Tengah (Muhtadi & Kamil, 2025) sebagai validasi independen profil sosio-ekonomi jamaah NU; dan data sekunder BPS, ILO, dan Kementerian Agama RI untuk kontekstualisasi. *Langkah ketiga* adalah analisis deduktif: kerangka 3M diaplikasikan untuk membaca temuan empiris dan mengidentifikasi pola struktural yang persisten. *Langkah keempat* adalah sintesis preskriptif—merumuskan arah transformasi berbasis ekosistem beserta implikasinya bagi kelembagaan NU.

Cara penulis menjelaskan temuan menggunakan metode deskriptif analitis: setiap klaim dibangun melalui kombinasi antara argumen konseptual dari literatur, dukungan data empiris yang terverifikasi, dan contoh konkret yang membumikan analisis pada realitas jamaah. Dua keterbatasan analitis perlu diakui. *Pertama*, sebagai paper konseptual berbasis sintesis analitis, tulisan ini tidak mengklaim kausalitas empiris yang mensyaratkan desain penelitian eksperimental. *Kedua*, estimasi jumlah warga NU didasarkan pada *self-identification* dalam survei (Muhtadi dan Kamil, 2025), bukan data keanggotaan formal—sebuah distinksi yang justru menjadi salah satu argumen analitis sentral dalam tulisan ini.

Hasil dan Pembahasan

Sejarah sebagai Fondasi: *Nahdlatut Tujjar* dan Imajinasi Kemandirian Ekonomi NU

Nahdlatut Tujjar sebagai Gerakan Sosial-Ekonomi

Nahdlatut Tujjar (NT), yang didirikan pada tahun 1918 oleh KH. Hasyim Asy'ari dan KH. Wahab Chasbullah di Surabaya, tidak dapat dipahami semata sebagai organisasi ekonomi dalam pengertian teknis atau sektoral. Ia lahir sebagai respons struktural terhadap kolonialisme ekonomi di Hindia Belanda, di mana umat Islam—termasuk ulama dan santri—mengalami peminggiran sistematis dari akses perdagangan, pendidikan modern, dan pembiayaan (Booth, 1998; Ricklefs, 2001). Struktur ekonomi kolonial menempatkan pribumi terutama sebagai tenaga kerja murah dan produsen bahan mentah, sementara akses terhadap modal, perdagangan besar, dan institusi pendidikan modern dimonopoli oleh kelompok kolonial dan elite perantara. Pendirian NT merupakan tindakan perlawanan ekonomi yang terorganisasi—sebuah upaya membangun *counter-economy* yang berpihak pada umat di tengah tekanan struktur kolonial yang menghimpit. *Nahdlatut Tujjar* mencerminkan tiga dimensi utama penguatan ekonomi jamaah—penghimpunan modal (*money*), pengorganisasian jaringan perdagangan (*market*), dan pembentukan kesadaran ekonomi sebagai bagian dari dakwah (*mindset*).

Dalam konteks tersebut, NT muncul sebagai gerakan sosial-ekonomi yang dipelopori oleh ulama dan saudagar santri dengan tujuan membangun kemandirian material sebagai prasyarat dakwah dan kebangkitan umat (Patoni, 2022). Studi-studi sejarah NU menunjukkan bahwa lemahnya basis ekonomi ulama dipandang sebagai hambatan serius bagi keberlanjutan pesantren dan aktivitas keagamaan, sehingga diperlukan sebuah organisasi ekonomi yang mampu menopang dakwah secara mandiri (Fealy, 1998; NU Online, 2003). Dengan demikian, NT berfungsi sebagai respons strategis terhadap ketergantungan ekonomi struktural yang dihasilkan oleh kolonialisme, sekaligus sebagai upaya membangun basis ekonomi kolektif yang terorganisasi di luar struktur ekonomi kolonial. Dalam kerangka *maqashid al-syariah*, NT dapat dibaca sebagai upaya perwujudan *hifz al-mal*—perlindungan dan pengembangan harta—pada level komunitas, bukan sekadar individu.

Lebih jauh, NT tidak sekadar beroperasi sebagai "unit usaha", melainkan merepresentasikan sebuah imajinasi ekonomi kolektif. Ia mencerminkan kesadaran bahwa pembebasan umat tidak dapat dicapai hanya melalui transmisi pengetahuan keagamaan, tetapi juga melalui penguasaan atas sarana-sarana ekonomi. Konsolidasi ulama–santri–saudagar dalam NT

menjadikan aktivitas ekonomi sebagai bagian integral dari dakwah yang bersifat material sekaligus ideologis, yakni melawan ketergantungan struktural terhadap ekonomi kolonial (van Bruinessen, 1994). Dalam pengertian ini, ekonomi tidak berdiri sebagai ranah terpisah dari agama, melainkan sebagai medium untuk mewujudkan *kemaslahatan* sosial. Kerangka tersebut menunjukkan bahwa sejak awal, ekonomi dalam tradisi NU tidak pernah diposisikan sebagai tujuan akhir, melainkan sebagai instrumen kemandirian dan keberlanjutan sosial. Dalam terminologi kontemporer, *Nahdlatut Tujjar* dapat dibaca sebagai embrio *community-based economic empowerment movement* yang berakar pada nilai-nilai keagamaan, solidaritas sosial, dan pengorganisasian kolektif—suatu pendekatan yang sejalan dengan literatur tentang peran institusi komunitas dalam pembangunan (Woolcock & Narayan, 2000; Ostrom, 1990; Putnam, 2000).

Ekonomi, Pesantren, dan Jamaah

Salah satu kekuatan utama *Nahdlatut Tujjar* terletak pada relasinya yang organik dengan pesantren. Dalam sejarah awal NU, pesantren tidak hanya berfungsi sebagai pusat transmisi ilmu keislaman, tetapi juga sebagai simpul sosial-ekonomi yang menghubungkan produksi, distribusi, dan nilai. Pesantren menjadi ruang di mana etika keagamaan, solidaritas komunitas, dan praktik ekonomi saling terintegrasi—sebuah kondisi yang dalam literatur sosiologi ekonomi dikenal sebagai *embeddedness* (Granovetter, 1985). Dalam konteks pesantren NU, *embeddedness* ini tidak bersifat *constraining* melainkan *enabling*: nilai amanah, *ta'awun*, dan tanggung jawab sosial justru menjadi fondasi kepercayaan yang menurunkan biaya transaksi dan memfasilitasi koordinasi ekonomi komunitas.

KH. Hasyim Asy'ari, Rais Akbar NU, secara eksplisit menempatkan ekonomi rakyat sebagai fondasi keberlangsungan agama dan negara. Dalam salah satu tulisannya, beliau menegaskan peran petani dan pelaku ekonomi rakyat sebagai penopang utama negeri:

> *"Pendek kata, bapak tani adalah goedang kekajaan, dan dari padanja itoelah Negeri mengeloearkan belandja bagi sekalian keperloean. Pa' Tani itoelah penolong Negeri apabila keperloean menghendakinja dan diwaktoe orang pentjari-tjari pertolongan. Pa' Tani itoe ialah pembantoe Negeri jang boleh dipertjaja oentoek mengerdjakan sekalian keperloean Negeri, jaitoe diwaktunja orang berbalik poenggoeng (ta' soedi menolong) pada negeri; dan Pa' Tani itoe djoega mendjadi sendi tempat*

> *negeri didasarkan." (Kata Mutiara KH. Hasyim Asy'ari dikutip dari Subchi, 2017)*

Kutipan ini menunjukkan bahwa KH. Hasyim Asy'ari memandang pelaku ekonomi rakyat—petani, pedagang kecil, dan produsen lokal—bukan sebagai lapisan sosial pasif, melainkan sebagai subjek utama penopang kehidupan bernegara. Perspektif ini mendahului wacana pembangunan modern yang baru pada dekade-dekade akhir abad ke-20 memberi perhatian serius pada ekonomi kerakyatan dan sektor informal—dan dalam bahasa fiqh sosial dapat dibaca sebagai implementasi prinsip *ri'ayat al-mashalih al-'ammah*—pemeliharaan kemaslahatan umum—yang mensyaratkan akses mayoritas umat terhadap sumber penghidupan yang layak dan bermartabat (De Soto, 2000; Prahalad, 2004; Sen, 1999).

Etos dagang santri yang berkembang dalam ekosistem pesantren berakar pada nilai amanah (kepercayaan), jaringan sosial, dan keberlanjutan. Aktivitas ekonomi tidak dilepaskan dari moralitas keagamaan, dan pencarian keuntungan dipahami sejalan dengan tanggung jawab sosial terhadap komunitas. Pola ini membedakan ekonomi jamaah NU dari logika kapitalisme eksploitatif maupun pendekatan filantropi karitatif/simplistik semata (Scott, 1976). Dalam kerangka tersebut, ekonomi jamaah merupakan perpanjangan dari praktek keagamaan, bukan wilayah yang terpisah atau sekunder. Pesantren dan jamaah membentuk apa yang dalam literatur disebut sebagai *moral economy*, yakni sistem ekonomi yang diarahkan pada keberlanjutan komunitas dan keseimbangan sosial, bukan semata akumulasi individual (Thompson, 1971; Scott, 1976).

Mengapa Spirit *Nahdlatut Tujjar* Melemah Pasca-NU Berdiri

Meskipun *Nahdlatut Tujjar* merupakan salah satu pilar utama embrio NU—bersama *Nahdlatul Wathan* dan *Tashwirul Afkar*—perkembangan sejarah menunjukkan bahwa agenda ekonomi kolektif NU mengalami pasang surut. Setelah NU berdiri secara resmi pada 1926, perhatian organisasi semakin terserap pada isu-isu sosial-keagamaan dan, pada periode tertentu, fokus pada politik praktis (Fealy, 1998; Bush, 2009). Pergeseran ini dapat dipahami dalam konteks dinamika kebangsaan dan kebutuhan menjaga eksistensi NU sebagai kekuatan sosial-politik, namun secara tidak langsung mengurangi perhatian sistematis terhadap penguatan ekonomi jamaah sebagai agenda kolektif.

Catatan sejarah menunjukkan bahwa sejak akhir 1930-an hingga periode pasca-kemerdekaan, perhatian NU terhadap pengembangan ekonomi jamaah cenderung bersifat sporadis. Inisiatif seperti pendirian koperasi *Syirkah Mu'awanah* pada 1937 dan kebangkitan kembali agenda ekonomi melalui

LPNU pada awal 1990-an mencerminkan adanya kesadaran akan pentingnya basis ekonomi umat, tetapi belum menghasilkan arsitektur ekonomi yang berkelanjutan dan terlembaga (NU Online, 2003). Upaya-upaya tersebut mencerminkan pola yang dikenal sebagai *project trap*—tanpa kapasitas kelembagaan yang berkelanjutan, bukan strategi jangka panjang dalam tata kelola *jam'iyah*.

Akibatnya, ekonomi jamaah semakin dipersepsikan sebagai urusan individual, bukan sebagai agenda kolektif organisasi. Konsekuensi jangka panjang dari kondisi tersebut adalah terjadinya ketidakseimbangan antara meluasnya peran sosial NU dan stagnannya kapasitas ekonomi jamaah. Data kontemporer menunjukkan bahwa meskipun NU tumbuh menjadi organisasi sosial-keagamaan terbesar di dunia dengan jejaring pesantren lebih dari 26.000 lembaga (Kemenag, 2022), kesenjangan antara kedekatan kultural yang luas—54,6 persen Muslim Indonesia mengaku dekat dengan NU—dan keterlibatan organisasional yang tipis—hanya 16,4 persen yang aktif secara organisasional (Muhtadi & Kamil, 2025)—mencerminkan secara langsung konsekuensi dari tidak terinstitusionalisasinya agenda ekonomi.

Membaca *Nahdlatut Tujjar* dalam konteks kontemporer tidak berarti menghidupkan kembali bentuk organisasinya secara literal. Warisan NT bukanlah model yang usang, melainkan seperangkat prinsip dasar yang belum sepenuhnya diperbarui dan dilembagakan. Prinsip-prinsip tersebut mencakup kemandirian ekonomi sebagai prasyarat dakwah, ekonomi sebagai instrumen *kemaslahatan*, serta pesantren dan jamaah sebagai pusat penguatan ekonomi berbasis nilai. Tantangan abad kedua NU bukan terletak pada kekosongan nilai, melainkan pada bagaimana prinsip-prinsip tersebut diterjemahkan ke dalam struktur ekonomi modern yang lebih kompleks dan kompetitif.

Dalam perspektif ini, melemahnya spirit *Nahdlatut Tujjar* pasca-NU berdiri dapat dibaca bukan semata sebagai perubahan prioritas organisasi, tetapi sebagai terputusnya integrasi antara penghimpunan modal, pengorganisasian pasar, dan pembentukan orientasi ekonomi jamaah. Fragmentasi yang pada masa kolonial dihadapi melalui konsolidasi kolektif tersebut kini muncul kembali dalam bentuk keterbatasan pembiayaan yang adaptif, lemahnya posisi usaha kecil dalam struktur pasar, serta dominannya orientasi ekonomi bertahan hidup. Dalam pengertian inilah, kerangka *money, market,* dan *mindset* (3M) yang digunakan dalam artikel ini diposisikan bukan sebagai konsep baru, melainkan sebagai artikulasi ulang atas prinsip-prinsip ekonomi NU yang sejak awal telah ada, tetapi belum sepenuhnya terinstitusionalisasi.

Membaca Realitas Ekonomi Jamaah NU Hari Ini: Skala, Struktur, dan Kerentanan

Bagian sebelumnya menunjukkan bahwa sejak awal kelahirannya, NU tidak memisahkan perjuangan keagamaan dari fondasi material umat. *Nahdlatut Tujjar* lahir sebagai ekspresi kesadaran bahwa dakwah, pendidikan, dan kemandirian ulama membutuhkan basis ekonomi yang memadai—sebuah pandangan yang sejalan dengan literatur tentang hubungan antara institusi keagamaan, ekonomi komunitas, dan keberlanjutan sosial (North, 1990; Woolcock & Narayan, 2000). Pertanyaan yang kemudian muncul adalah bagaimana kondisi ekonomi jamaah NU satu abad setelah embrio ekonomi tersebut dirumuskan. Apakah skala sosial NU telah bertransformasi menjadi kekuatan ekonomi yang berdaya, atau justru terperangkap dalam struktur ekonomi yang rapuh dan tidak inklusif?

Bagian ini membaca realitas ekonomi jamaah NU bukan sekadar sebagai kumpulan indikator statistik, melainkan sebagai diagnosis struktural, sebagaimana lazim dalam pendekatan ekonomi politik pembangunan yang menekankan keterkaitan antara struktur pasar, institusi, dan posisi sosial pelaku ekonomi kecil (Chang, 2002; Rodrik, 2016). Pendekatan ini digunakan untuk menjelaskan mengapa potensi ekonomi yang besar belum sepenuhnya bertransformasi menjadi kemandirian ekonomi jamaah, serta untuk mengidentifikasi kendala utama yang menghambat proses transformasi tersebut.

Skala Demografis dan Daya Ekonomi Jamaah NU: NU sebagai *Economic Majority*

Salah satu kekeliruan mendasar dalam membaca ekonomi jamaah NU adalah memosisikannya sebagai persoalan kelompok minoritas atau marjinal. Survei nasional berskala besar menunjukkan bahwa proporsi warga Muslim bertradisi NU mencapai sekitar separuh dari total penduduk muslim Indonesia—sehingga warga Nahdliyyin secara *de facto* seharusnya menjadi mayoritas kekuatan ekonomi (*economic majority*) di Indonesia. Secara demografis, hal ini menempatkan NU bukan hanya sebagai organisasi sosial-keagamaan terbesar, tetapi juga sebagai basis sosial-ekonomi utama bangsa—sejalan dengan temuan studi demografi dan pembangunan mengenai peran kelompok mayoritas dalam membentuk struktur permintaan domestik dan stabilitas ekonomi (Stiglitz, 2012; World Bank, 2023).

Implikasi dari fakta demografis tersebut sangat signifikan. Setiap perubahan dalam tingkat kesejahteraan jamaah NU akan berdampak langsung pada struktur konsumsi nasional, dinamika pasar tenaga kerja, dan

stabilitas sosial-ekonomi secara keseluruhan. Mengingat konsumsi rumah tangga merupakan kontributor utama terhadap Produk Domestik Bruto (PDB) Indonesia, dengan mengasumsikan bahwa rata-rata konsumsi per-kapita warga NU adalah 50% dari rata-rata konsumsi per-kapita nasional, maka konsumsi warga NU adalah sebesar Rp. 3070 ribu triliun pada tahun 2026 (BPS, 2026). Dengan demikian, ekonomi jamaah NU tidak dapat dipahami sebagai ekonomi alternatif di pinggiran, melainkan sebagai bagian inti dari ekonomi domestik Indonesia.

Namun, besarnya skala tersebut sekaligus menyingkap paradoks mendasar. Literatur pembangunan menunjukkan bahwa tanpa penguatan basis produksi dan kelembagaan ekonomi lokal, daya beli masyarakat cenderung "bocor" ke aktor ekonomi yang memiliki keunggulan modal, teknologi, dan jaringan distribusi (Rodrik, 2016; Chang, 2002). Pola ini tercermin dalam ekonomi jamaah NU, di mana potensi konsumsi yang besar tidak terkonversi menjadi kemandirian ekonomi internal karena lemahnya posisi tawar dalam rantai nilai produksi dan distribusi. Hausmann, Rodrik, dan Velasco (2008) menegaskan bahwa diagnosis kendala yang tepat—*binding constraints*—merupakan prasyarat bagi intervensi pembangunan yang efektif; tanpa identifikasi ini, program cenderung menyentuh gejala, bukan akar persoalan strukturalnya.

Struktur Usaha Jamaah NU: Dominasi Mikro, Informalitas, dan Logika Subsistensi

Dari sisi struktur usaha, survei Lakpesdam PBNU (2023) menunjukkan bahwa ekonomi jamaah NU didominasi oleh usaha mikro dan ultra mikro dengan karakteristik yang relatif seragam: skala usaha kecil, modal terbatas, dan keterikatan kuat pada ekonomi rumah tangga. Pola ini konsisten dengan struktur ekonomi Indonesia secara umum, di mana sektor informal menyerap sekitar 60 persen tenaga kerja dan menjadi penopang utama rumah tangga miskin dan rentan (ILO, 2022; BPS, 2024).

Prahalad (2004) mengingatkan bahwa kelompok berpendapatan rendah yang terkonsentrasi di sektor informal sesungguhnya merepresentasikan pasar dan basis produksi yang sangat besar, namun potensi ini hanya dapat diaktivasi melalui inovasi kelembagaan dan model bisnis yang secara khusus dirancang untuk konteks mereka. Studi tentang kewirausahaan di negara berkembang menunjukkan bahwa usaha mikro sering kali lahir bukan dari orientasi pertumbuhan (*opportunity-driven entrepreneurship*), melainkan dari kebutuhan bertahan hidup (*necessity-driven or subsistence entrepreneurship*) akibat terbatasnya kesempatan kerja formal (Banerjee & Duflo, 2011; Grimm et al., 2012). Pola ini tampak jelas dalam ekonomi jamaah

NU yang terkonsentrasi pada sektor dengan hambatan masuk rendah dan tingkat persaingan tinggi.

Struktur pembiayaan usaha memperkuat kerentanan tersebut. Ketergantungan yang tinggi pada tabungan pribadi sebagai sumber modal mencerminkan keterbatasan akses terhadap pembiayaan formal yang sesuai dengan karakteristik usaha mikro. Penelitian keuangan mikro menunjukkan bahwa ketidaksesuaian desain produk keuangan dengan arus kas dan profil risiko usaha kecil merupakan hambatan utama bagi peningkatan skala usaha (Armenériz & Morduch, 2007). Persoalan ini bukan semata ketiadaan lembaga keuangan, melainkan absennya produk keuangan yang adaptif terhadap siklus pendapatan tidak menentu, skala usaha yang sangat kecil, dan ketiadaan agunan formal. Tingginya ketergantungan modal usaha dari Tabungan pribadi bisa terjadi karena ketakutan dunia usaha berinteraksi dengan Lembaga keuangan dan berbagai alasan lain seperti riba.

Secara struktural, kondisi ini membentuk lingkaran produktivitas rendah yang telah lama diidentifikasi dalam literatur pembangunan: keterbatasan modal membatasi skala usaha; skala kecil membatasi akses pasar; margin tipis menghambat akumulasi modal; dan stagnasi produktivitas memperkuat kerentanan (Banerjee & Newman, 1993; Rodrik, 2016). Ostrom (1990) menunjukkan bahwa keluar dari lingkaran semacam ini membutuhkan tata kelola sumber daya kolektif yang memungkinkan pelaku kecil berkoordinasi, berbagi risiko, dan membangun aturan main bersama—sebuah prinsip yang sangat relevan bagi ekosistem ekonomi jamaah NU yang bertumpu pada solidaritas komunitas dan jaringan pesantren. Dalam kerangka ini, ekonomi jamaah NU menghadapi persoalan sistemik, bukan kegagalan individu.

Aspirasi Ekonomi dan Kesenjangan Kapasitas: Energi Sosial tanpa Ekosistem Pendukung

Di balik keterbatasan struktural tersebut, data Lakpesdam PBNU (2023) menunjukkan bahwa aspirasi ekonomi warga NU relatif tinggi. Mayoritas responden yang belum memiliki usaha menyatakan keinginan untuk memulai usaha di masa depan. Temuan ini sejalan dengan bukti empiris global yang menunjukkan bahwa kelompok berpendapatan rendah sering memiliki aspirasi kewirausahaan yang kuat, tetapi terhambat oleh keterbatasan modal, keterampilan, dan jaringan (Banerjee & Duflo, 2011; Ray, 2006).

Namun, aspirasi tersebut berhadapan dengan kesenjangan kapasitas yang signifikan. Jenis usaha yang diminati kembali terkonsentrasi pada sektor padat persaingan dan bermargin tipis. Tanpa dukungan ekosistem

yang memadai—meliputi pembiayaan adaptif, pendampingan manajerial berkelanjutan, serta akses pasar—minat berusaha ini berisiko mereproduksi struktur usaha subsisten yang sama. Preferensi jamaah NU terhadap pelatihan manajemen dan pemasaran, termasuk pemanfaatan kanal digital, menunjukkan bahwa hambatan utama terletak pada kapasitas dan akses, bukan pada kemauan (Lakpesdam PBNU, 2023). Pola ini juga tercermin dalam dimensi non-ekonomi: data survei menunjukkan bahwa warga NU yang aktif secara organisasional—hanya sekitar 16,4 persen dari keseluruhan Muslim yang mengaku dekat dengan NU—justru menunjukkan perilaku yang lebih terkonsolidasi dan terarah (Muhtadi & Kamil, 2025), mengisyaratkan bahwa aktivasi organisasional, bukan sekadar kedekatan kultural, merupakan kunci konversi potensi menjadi kapasitas yang nyata.

Pada titik ini, analisis menunjukkan bahwa persoalan utama ekonomi jamaah NU tidak terletak pada aspek mentalitas atau etos kerja, melainkan pada ketidakselarasan struktural antara potensi ekonomi yang besar dan arsitektur ekonomi yang kurang inklusif. Literatur ekonomi politik pembangunan secara konsisten menegaskan bahwa mekanisme pasar yang beroperasi tanpa dukungan kelembagaan yang memadai cenderung mereproduksi ketimpangan, membatasi mobilitas ekonomi, dan mengecualikan pelaku usaha kecil dari proses akumulasi produktif jangka panjang (Chang, 2002; Stiglitz, 2012). Kesenjangan antara potensi besar dan kapasitas terbatas ini—yang dalam dimensi politik disebut Muhtadi & Kamil (2025) sebagai "ketimpangan antara kedekatan kultural yang luas dan keterlibatan organisasional yang tipis"—merupakan tantangan struktural yang sama dalam dimensi ekonomi: jamaah yang secara agregat besar namun belum terorganisasi menjadi kekuatan ekonomi kolektif yang berdaya.

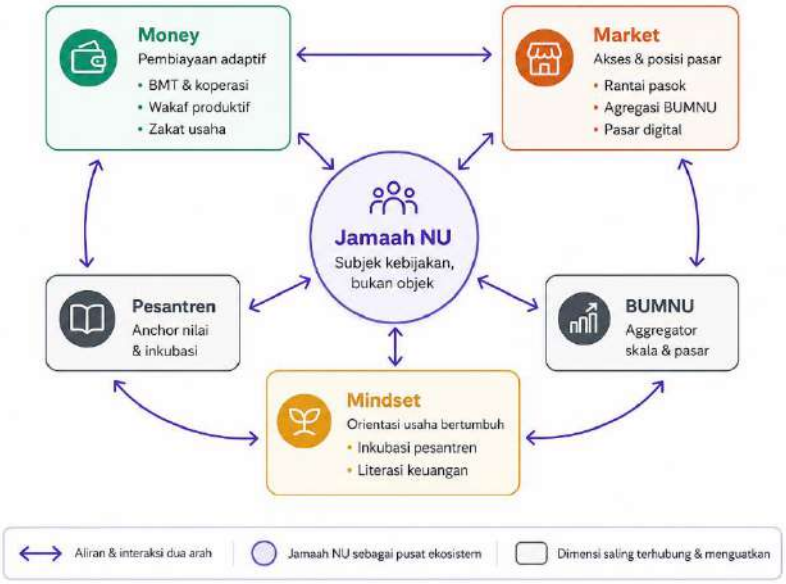
Kerangka *3M (Money, Market, Mindset)* sebagai Diagnosis Inti Pengembangan Usaha Jamaah NU

Untuk mensistematisasi berbagai temuan empiris dan analisis struktural pada sub-bagian sebelumnya, tulisan ini mengajukan kerangka 3M—*Money*, *Market*, dan *Mindset*—sebagai diagnosis inti pengembangan usaha jamaah NU. Kerangka ini menegaskan bahwa keterbatasan ekonomi jamaah NU tidak dapat direduksi pada satu faktor tunggal, melainkan merupakan hasil interaksi tiga dimensi yang saling terkait dan memperkuat satu sama lain. Sebagaimana dielaborasi dalam bagian metodologi, kerangka ini dibangun di atas persimpangan tradisi *growth diagnostics*, *capabilities approach*, dan *moral economy* komunitas.

Ketiga dimensi kerentanan struktural ini—keterbatasan pembiayaan, lemahnya posisi pasar, dan orientasi usaha subsisten—tidak bekerja secara

terpisah, melainkan saling memperkuat dalam satu ekosistem yang perlu ditangani secara simultan. Gambar 1 memetakan keterkaitan antar-dimensi tersebut beserta institusi kelembagaan NU yang menjadi penyangga transformasinya.

Gambar 1. Kerangka 3M sebagai ekosistem transformasi ekonomi jamaah NU



Sumber: Penulis

Pertama, *Money* (modal dan pembiayaan adaptif). Sebagaimana ditunjukkan pada Sub-bagian 4.2, sebagian besar usaha jamaah NU beroperasi dengan modal yang sangat terbatas dan mengandalkan tabungan pribadi. Namun, literatur keuangan mikro menegaskan bahwa masalah utama usaha kecil bukan semata ketiadaan modal, melainkan ketidaksesuaian desain pembiayaan dengan karakteristik usaha mikro—termasuk arus kas tidak menentu, risiko tinggi, dan skala kecil (Armenériz & Morduch, 2007). Ketidaksesuaian ini menciptakan apa yang disebut sebagai *missing market* dalam keuangan mikro: pasar pembiayaan yang secara teknis ada, tetapi tidak dapat diakses oleh pelaku usaha kecil karena persyaratan, instrumen, dan logikanya dirancang untuk segmen yang berbeda (Stiglitz & Weiss, 1981). Dalam konteks jamaah NU, keterbatasan *money* harus dipahami sebagai persoalan akses terhadap pembiayaan yang adaptif, kolektif, dan berorientasi pada peningkatan skala, bukan sekadar penambahan kredit jangka pendek. Instrumen keuangan berbasis syariah yang dikembangkan dalam tradisi NU—seperti koperasi berbasis *ta'awun.*

Kedua, *Market* (akses dan posisi dalam rantai nilai). Potensi konsumsi jamaah NU yang sangat besar—sebagaimana dibahas pada Sub-bagian 4.1—belum terorganisasi menjadi kekuatan pasar yang memperkuat basis produksi internal. Akibatnya, daya beli jamaah NU cenderung "bocor" ke aktor ekonomi yang lebih mapan dalam rantai distribusi. Fenomena kebocoran ini sejalan dengan konsep *leakage* dalam ekonomi pembangunan lokal, di mana pendapatan yang dihasilkan suatu komunitas tidak bersirkulasi di dalam ekosistem komunitas tersebut (Rodrik, 2016). Dengan demikian, persoalan *market* bukan sekadar kemampuan pemasaran individual, tetapi menyangkut absennya ekosistem pasar yang terorganisasi dan berpihak pada produsen kecil jamaah NU.

Ketiga, *Mindset* (orientasi usaha dan horizon aspirasi). Meskipun aspirasi berusaha jamaah NU relatif tinggi (Sub-bagian 4.3), orientasi usaha masih didominasi oleh logika bertahan hidup (*subsistence mindset*), bukan logika pertumbuhan dan kenaikan kelas. Penting untuk ditegaskan bahwa *mindset* dalam kerangka ini tidak dipahami sebagai sifat kultural bawaan yang melekat pada identitas jamaah NU. Sebaliknya, mengikuti Ray (2006), orientasi usaha dipahami sebagai hasil rasional dari *aspiration window* yang dibentuk oleh lingkungan sosial-ekonomi. Oleh karena itu, persoalan *mindset* jamaah NU tidak dapat dipisahkan dari struktur ekonomi yang membentuk ekspektasi dan pilihan rasional pelaku usaha kecil.

Ketiga dimensi tersebut membentuk lingkaran keterkuncian struktural (*structural lock-in*): keterbatasan *money* membatasi akses *market*; akses pasar yang sempit memperkuat orientasi subsistensi (*mindset*); dan *mindset* defensif menghambat keberanian mengambil risiko produktif yang diperlukan untuk memperbesar skala usaha. Dalam kerangka ini, intervensi yang hanya menyentuh satu dimensi—misalnya kredit mikro tanpa akses pasar, atau pelatihan tanpa pembiayaan—cenderung menghasilkan dampak yang terbatas dan tidak berkelanjutan (Banerjee et al., 2015; McKenzie & Woodruff, 2014).

Jika dibaca dalam perspektif historis *Nahdlatut Tujjar*, kerangka 3M menunjukkan kesinambungan substansial dalam agenda ekonomi NU sejak awal pendiriannya. *Nahdlatut Tujjar* lahir bukan semata sebagai organisasi dagang, tetapi sebagai respons kolektif terhadap struktur kolonial yang secara sistematis meminggirkan umat dari akses ekonomi. Upaya menghimpun modal dagang (*money*), membangun jaringan perdagangan umat (*market*), dan menanamkan kesadaran bahwa kemandirian ekonomi merupakan bagian dari perjuangan keagamaan (*mindset*) menjadi satu kesatuan strategis. Satu abad kemudian, meskipun konteks ekonomi telah berubah menjadi lebih terbuka dan kompetitif, persoalan mendasarnya serupa: lemahnya posisi tawar jamaah NU dalam struktur ekonomi yang lebih

luas dan belum sepenuhnya inklusif bagi pelaku usaha kecil. Tantangan utama NU bukan sekadar menambah program ekonomi atau intervensi *ad hoc* yang bersifat jangka pendek, melainkan mereformulasi arsitektur penguatan ekonomi jamaah secara menyeluruh melalui integrasi simultan ketiga dimensi 3M dalam sebuah ekosistem kelembagaan yang koheren.

Meluruskan Narasi: NU, Ekonomi Informal, dan Stigma "Kelompok Pinggiran"

Kegagalan membaca ekonomi jamaah NU secara struktural tidak hanya melahirkan kesalahan diagnosis, tetapi juga turut mereproduksi stigma "kelompok pinggiran" yang justru menutup peluang transformasi ekonomi yang lebih mendasar. Akibatnya, ekonomi jamaah NU dipersepsikan sebagai residu pembangunan, bukan sebagai bagian dari sistem ekonomi yang bekerja di bawah kendala struktural yang spesifik. Dalam narasi arus utama pembangunan, Nahdlatul Ulama (NU) dan basis sosialnya kerap dibingkai melalui istilah-istilah seperti "tradisional", "perdesaan", atau "pinggiran", yang secara implisit diasosiasikan dengan keterbelakangan, produktivitas rendah, dan ketergantungan struktural.

Asal-usul Stigma: Modernitas sebagai Tolok Ukur Tunggal

Stigma "kelompok pinggiran" terhadap warga NU berakar kuat pada paradigma modernisasi klasik yang memandang pembangunan sebagai proses linier: dari desa ke kota, dari informal ke formal, dan dari tradisional ke modern (Rostow, 1960). Dalam paradigma ini, ekonomi yang dianggap "maju" adalah ekonomi yang terlembagakan secara formal—berbasis industri besar, korporasi, perbankan modern, dan tenaga kerja bergaji tetap. Sebaliknya, ekonomi rakyat yang berbasis keluarga, komunitas, dan usaha kecil diposisikan sebagai tahap transisional yang pada akhirnya harus ditinggalkan. Paradigma ini bukan sekadar kerangka analitis, melainkan juga kerangka normatif yang secara aktif membentuk desain kebijakan pembangunan, alokasi anggaran, dan prioritas intervensi negara selama beberapa dekade. Konsekuensinya, kelompok yang tidak mengikuti trajektori modernisasi linier tersebut—termasuk pelaku ekonomi berbasis komunitas keagamaan seperti jamaah NU—secara sistematis tersingkir dari perhatian kebijakan dan narasi keberhasilan pembangunan.

Cara pandang tersebut menghasilkan bias struktural dalam membaca realitas NU. Karena mayoritas warga NU hidup di wilayah perdesaan dan peri-urban, bekerja di sektor informal, serta mengandalkan usaha mikro berbasis rumah tangga, mereka secara otomatis dipetakan sebagai kelompok yang "belum berkembang". Data survei memperkuat gambaran ini: santri

tradisionalis—kelompok yang paling dekat dengan identitas NU—secara statistik memiliki tingkat pendidikan dan pendapatan yang lebih rendah, lebih terkonsentrasi di pedesaan, dan lebih banyak berprofesi di sektor pertanian dan ekonomi informal (Muhtadi & Kamil, 2025). Namun, pembacaan ini menjadi bermasalah ketika perbedaan profil sosio-ekonomi tersebut diinterpretasikan sebagai bukti keterbelakangan, alih-alih sebagai hasil dari struktur ekonomi yang tidak inklusif. Yang sering luput dari pembacaan ini adalah kenyataan bahwa struktur ekonomi tersebut bukan semata pilihan kultural, melainkan hasil interaksi panjang antara warisan kolonial, kebijakan pembangunan yang berorientasi kota dan industri besar, serta keterbatasan akses terhadap sumber daya ekonomi formal (Booth, 1998).

Bias Pembangunan: Ekonomi Formal sebagai Satu-satunya Representasi "Produktif"

Bias epistemologis tersebut diperkuat oleh praktik kebijakan pembangunan yang secara konsisten memprioritaskan sektor formal dan korporasi sebagai motor utama pertumbuhan. Indikator makroekonomi—seperti investasi asing langsung, industrialisasi manufaktur, dan ekspor—menjadi tolok ukur utama keberhasilan, sementara ekonomi informal diperlakukan sebagai residu yang diasumsikan akan terserap secara otomatis seiring pertumbuhan (Lewis, 1954; World Bank, 2019). Bias pengukuran ini memiliki konsekuensi kebijakan yang nyata: investasi publik, infrastruktur, dan regulasi cenderung dirancang untuk mendukung pelaku formal dan skala besar, sementara pelaku usaha kecil dan informal—termasuk mayoritas jamaah NU—menghadapi lingkungan regulasi dan kelembagaan yang tidak berpihak (De Soto, 2000).

Dalam praktiknya, asumsi penyerapan otomatis tersebut tidak sepenuhnya terwujud. Pertumbuhan ekonomi formal di banyak negara berkembang, termasuk Indonesia, tidak selalu diikuti oleh penciptaan lapangan kerja yang memadai—sebuah fenomena yang oleh Rodrik (2016) disebut sebagai *premature deindustrialization*, di mana negara-negara berkembang kehilangan momentum industrialisasi sebelum sektor formal mampu menyerap tenaga kerja secara masif. Sementara itu, sektor informal justru terus membesar dan menanggung risiko sosial yang signifikan (ILO, 2022; Chen, 2012). Namun karena kontribusi ekonomi informal sulit diukur melalui indikator konvensional, sektor ini kerap tidak terlihat dalam narasi keberhasilan pembangunan.

Usaha mikro berbasis rumah tangga, jaringan warung, pedagang kecil, dan produsen lokal mungkin tidak tercatat sebagai pencipta nilai strategis

dalam statistik makro, tetapi mereka menopang konsumsi harian jutaan rumah tangga dan menjaga sirkulasi ekonomi lokal (De Soto, 2000; Chen, 2012). Nussbaum (2011) mengingatkan bahwa pendekatan pembangunan yang mereduksi keberhasilan pada indikator agregat berisiko mengabaikan dimensi kemanusiaan yang paling mendasar: apakah individu—termasuk pelaku usaha kecil jamaah NU—memiliki kondisi yang memungkinkan mereka menjalani kehidupan yang bermartabat dan berdaya.

Warga NU sebagai *Shock Absorber* dan *Invisible Backbone* Ekonomi Indonesia

Pembacaan yang lebih empiris terhadap ekonomi jamaah NU justru menjadi paling jelas ketika ekonomi nasional mengalami krisis. Dalam berbagai episode guncangan—mulai dari krisis finansial Asia 1997–1998 hingga pandemi COVID-19—sektor informal dan usaha kecil berbasis komunitas terbukti memainkan peran krusial sebagai penyerap guncangan (*shock absorber*) ekonomi dan sosial (ILO, 2023). Ketika sektor formal melakukan rasionalisasi tenaga kerja dan kontraksi produksi, usaha mikro dan ekonomi keluarga menjadi ruang bertahan hidup bagi jutaan rumah tangga, termasuk mayoritas warga NU, sehingga mencegah jatuhnya masyarakat ke dalam kerentanan yang lebih dalam.

Dalam konteks tersebut, warga NU—dengan jejaring sosial yang kuat, solidaritas komunitas, dan fleksibilitas ekonomi informal—berkontribusi signifikan dalam menjaga stabilitas sosial. Meskipun kontribusi ini jarang tercermin dalam indikator pertumbuhan makroekonomi, keberadaan ekonomi jamaah NU berperan penting dalam mencegah eskalasi krisis ekonomi menjadi krisis sosial yang lebih luas. Modal sosial jamaah NU—kepercayaan, norma —merupakan infrastruktur tak kasat mata yang secara nyata menurunkan biaya transaksi, memfasilitasi koordinasi, dan mempercepat pemulihan ekonomi pascakrisis. Dalam konteks jamaah NU, modal sosial yang tertanam dalam jaringan pesantren, pengajian, dan kelembagaan NU merupakan aset resiliensi yang bernilai tinggi namun jarang dihitung dalam neraca pembangunan nasional—padahal ia secara langsung menurunkan biaya sosial dan fiskal yang ditanggung negara dalam situasi krisis.

Secara struktural, peran tersebut menjadikan usaha kecil warga NU sebagai tulang punggung yang tidak terlihat ***(invisible backbone)*** dari ekonomi Indonesia. Jika sektor korporasi sering diposisikan sebagai motor pertumbuhan, maka usaha mikro dan kecil jamaah NU menopang fungsi ekonomi sehari-hari dengan menyediakan barang dan jasa dasar, menjaga aksesibilitas konsumsi di wilayah perdesaan dan pinggiran kota, serta menciptakan lapangan kerja berbasis keluarga dan komunitas. Ironisnya,

karena peran ini dianggap "alamiahi" dan selalu hadir, kontribusinya jarang diakui sebagai capaian pembangunan yang sah. Akibatnya, usaha kecil NU lebih sering diperlakukan sebagai latar belakang yang menopang sistem, bukan sebagai aktor ekonomi yang perlu diperkuat secara sistematis—sebuah kondisi yang diperparah oleh stigma "kelompok pinggiran" dan arsitektur ekonomi yang tidak ramah terhadap usaha skala kecil.

Dengan demikian, ekonomi jamaah NU tidak tepat dipahami sebagai residu pembangunan yang tertinggal di belakang arus modernisasi, melainkan sebagai komponen struktural yang berkontribusi langsung terhadap stabilitas sosial-ekonomi nasional. Kesalahan pembacaan terhadap peran ini berimplikasi ganda: pada tingkat analitis, ia menghasilkan diagnosis yang keliru tentang sumber kerentanan jamaah; pada tingkat kebijakan, ia mendorong respons yang cenderung karitatif, parsial, dan berjangka pendek—memberikan bantuan alih-alih membangun kapasitas, menyalurkan dana alih-alih membenahi struktur.

Sebaliknya, ketika ekonomi jamaah diposisikan sebagai fondasi sistemik—yang menopang konsumsi domestik, ketahanan sosial, dan penyerapan guncangan—maka agenda penguatan ekonomi NU di abad kedua dapat dirumuskan dalam kerangka pembangunan yang lebih inklusif dan berbasis bukti. Tantangan berikutnya bukan sekadar mengoreksi narasi, melainkan menerjemahkan pergeseran paradigma tersebut ke dalam arsitektur kebijakan dan kelembagaan yang mampu menghubungkan potensi demografis jamaah dengan penguatan produksi, pembiayaan, dan akses pasar secara terkoordinasi. Bagian selanjutnya akan membahas kerangka transformasi ekonomi jamaah NU sebagai proses institusional bertahap yang diarahkan pada peningkatan kapasitas dan mobilitas ekonomi kolektif.

Jalan Transformasi: Dari Ekonomi Jamaah ke Ekosistem Ekonomi NU

Ekonomi jamaah NU memiliki dua sisi wajah yang kontradiktif. Di satu sisi, ekonomi jamaah NU memiliki skala demografis dan daya ekonomi yang sangat besar, baik dari sisi konsumsi maupun perannya dalam menopang stabilitas sosial-ekonomi nasional. Di sisi lain, struktur usaha, pembiayaan, dan kapasitas manajerial jamaah masih rapuh, terfragmentasi, dan beroperasi dalam logika subsistensi. Ketegangan antara potensi dan kerentanan ini tidak dapat diatasi melalui penambahan program atau proyek ekonomi jangka pendek, melainkan menuntut transformasi struktural yang menyentuh secara simultan dimensi pembiayaan (*money*), posisi dan akses pasar (*market*), serta orientasi dan horizon usaha (*mindset*).

Tabel 1. Ringkasan Arah Transformasi Menuju Kemandirian Ekonomi Warga NU

Kerangka Umum (Bag. 6)	Potensi besar, struktur rapuh & subsisten	Money–Market–Mindset	Transformasi struktural berbasis ekosistem	Pendekatan kelembagaan & koordinasi aktor	Peralihan dari survival ke keberlanjutan
Prinsip (6.1)	Intervensi top-down & berbasis asumsi	Semua	Jamaah sebagai subjek; berbasis data; bertahap & kontekstual	Pemetaan usaha, segmentasi risiko, dokumentasi praktik baik	Intervensi tepat sasaran & replikatif
Jamaah/Usaha Mikro (6.2)	Usaha mikro subsisten, risiko tinggi	Mindset	Penguatan kapasitas dasar sebelum ekspansi	Pendampingan berkelanjutan berbasis komunitas	Turunnya kegagalan usaha
	Akses modal tidak sesuai arus kas	Money	Pembiayaan adaptif sesuai tahap usaha	Skema mikrofinans + mitigasi risiko	Akumulasi modal aman
	Akses pasar terbatas & lemah	Market	Penguatan posisi tawar & literasi digital	Pelatihan manajerial & pemasaran digital	Akses pasar lebih luas
Institusi NU (6.3)	Usaha terisolasi & terfragmentasi	Market–Mindset	Ekosistem lokal, bukan kompetisi	Pesantren sebagai *local anchor* (inkubasi, agregasi)	Skala kolektif lokal
	Skala & daya tawar lemah	Money–Market	Agregasi kolektif	BUMNU/koperasi sebagai aggregator	Efisiensi & posisi tawar
Kebijakan Publik (6.4)	Bias kebijakan ke pelaku besar	Semua	NU sebagai *policy actor*	Data jamaah, *policy position*, *monitoring*	Kebijakan lebih inklusif
Hasil Akhir	Jamaah menopang ekonomi tanpa naik kelas	Semua	Kenaikan kapasitas kolektif	Ekosistem + kebijakan selaras	Kemandirian ekonomi NU abad kedua

Sumber: Penulis

Paradoks serupa ditemukan dalam dimensi politik jamaah NU: meskipun lebih dari separuh Muslim Indonesia mengaku dekat dengan NU secara kultural, hanya sekitar 16,4 persen yang aktif secara organisasional—dan justru kelompok kecil inilah yang menunjukkan perilaku paling terkonsolidasi dan terarah (Muhtadi & Kamil, 2025). Dalam dimensi ekonomi, logika yang sama berlaku: bukan skala kedekatan kultural yang menentukan, melainkan kedalaman aktivasi kelembagaan dan ekosistem pendukung yang memungkinkan potensi tersebut terwujud secara nyata. Transformasi yang dimaksud dalam konteks ini bukanlah industrialisasi paksa, bukan pula proyeksi ambisius yang terlepas dari realitas sosial-ekonomi jamaah. Ia dipahami sebagai proses bertahap membangun ekosistem ekonomi NU—yakni jaringan institusi, aktor, dan aturan main—yang memungkinkan ekonomi jamaah bergerak dari logika bertahan hidup menuju logika keberlanjutan dan kenaikan kapasitas secara kolektif. Pendekatan ekosistem ini sejalan dengan literatur ekonomi kelembagaan dan

pembangunan yang menekankan bahwa transformasi pelaku kecil hanya dapat terjadi ketika intervensi pada modal, pasar, dan insentif berjalan secara terkoordinasi, bukan parsial (North, 1990; Rodrik, 2016; Mazzucato, 2013). Tabel 1 meringkas arah transformasi menuju kemandirian ekonomi warga NU.

Prinsip Transformasi Ekonomi Jamaah

Prinsip pertama transformasi adalah menempatkan jamaah sebagai subjek, bukan objek kebijakan. Penguatan ekonomi NU tidak dapat dimulai dari daftar program yang dirancang secara top-down oleh struktur organisasi, melainkan dari pemahaman mendalam terhadap realitas, kebutuhan, dan keterbatasan jamaah. Temuan pada Bagian 4 menunjukkan bahwa jamaah memiliki aspirasi ekonomi yang tinggi, tetapi beroperasi dalam lingkungan yang membatasi pilihan dan meningkatkan risiko. Oleh karena itu, transformasi tidak berangkat dari asumsi defisit mentalitas, melainkan dari upaya membenahi lingkungan ekonomi tempat jamaah mengambil keputusan—termasuk akses pembiayaan, struktur pasar, dan insentif yang membentuk orientasi usaha (Banerjee & Duflo, 2011). Prinsip ini sejalan dengan pendekatan participatory development yang menekankan bahwa program yang dirancang tanpa melibatkan penerima manfaat secara substantif cenderung menghasilkan solusi yang tidak kontekstual dan tidak berkelanjutan . Dalam tradisi NU, prinsip ini sesungguhnya telah tertanam dalam konsep khidmah—pelayanan yang berangkat dari kebutuhan jamaah, bukan dari agenda elite organisasi—yang kini perlu dioperasionalisasikan dalam ranah ekonomi secara sistematis.

Prinsip kedua adalah berbasis data dan bukti empirik, bukan asumsi normatif. Banyak inisiatif ekonomi umat berhenti pada tingkat slogan karena tidak ditopang oleh pemetaan yang memadai mengenai siapa pelaku usaha, di sektor apa mereka beroperasi, dengan skala, risiko, dan kendala apa. Dalam kerangka 3M, basis data menjadi prasyarat untuk merancang intervensi money yang sesuai tahap usaha, strategi market yang relevan dengan sektor dan wilayah, serta intervensi mindset yang kontekstual. Survei Lakpesdam PBNU (2023) dan survei nasional Muhtadi & Kamil (2025) telah memberikan fondasi pemetaan awal yang berharga, namun keduanya perlu dilengkapi dengan data longitudinal yang mampu memotret trajektori usaha jamaah dari waktu ke waktu.

Prinsip ketiga adalah bertahap, kontekstual, dan replikatif. Bertahap berarti menerima bahwa mayoritas usaha jamaah berada pada skala mikro dan ultra mikro, sehingga intervensi harus disesuaikan dengan tingkat risiko dan kapasitas mereka (Grimm et al., 2012). Kontekstual berarti mengakui keragaman wilayah—desa, pesisir, pesantren, atau peri-urban—yang tidak

dapat diseragamkan. Replikatif berarti praktik baik harus terdokumentasi, diuji, dan diperluas secara sistematis, sehingga transformasi tidak bergantung pada figur, proyek, atau momentum sesaat (Ostrom, 1990). Ketiga prinsip ini membedakan transformasi ekosistem dari pendekatan proyek yang cenderung temporer.

Penguatan Ekonomi Jamaah: Dari Subsistensi ke Kapasitas Bertumbuh dan Naik Kelas

Pada level jamaah, transformasi ekonomi perlu dimulai dari penguatan kapasitas dasar usaha mikro, bukan lompatan ke skala yang tidak realistis. Pendampingan usaha mikro menjadi instrumen kunci, bukan sebagai pelatihan sesaat, tetapi sebagai proses berkelanjutan yang membantu pelaku usaha mengelola arus kas, memisahkan keuangan usaha dan rumah tangga, serta membaca dinamika permintaan pasar. Dalam kerangka 3M, pendampingan ini berfungsi membangun *mindset* bertumbuh yang rasional, aman, dan berkelanjutan. Bukti dari evaluasi program *ultra-poor graduation* yang dijalankan BRAC di Bangladesh—dan kemudian direplikasi di 10 negara—menunjukkan bahwa pendampingan intensif berbasis komunitas yang mengombinasikan transfer aset, pelatihan usaha, dan dukungan psikososial secara simultan menghasilkan peningkatan pendapatan yang bertahan bahkan setelah program berakhir (Banerjee et al., 2015). Model ini sangat relevan bagi konteks jamaah NU, di mana jaringan pesantren dan pengajian dapat berfungsi sebagai infrastruktur pendampingan komunitas yang organik dan berbiaya rendah.

Aspek kedua yang krusial adalah pembiayaan adaptif (*money*) yang sesuai dengan skala risiko usaha. Kebutuhan modal jamaah sering kali relatif kecil, tetapi tidak tersedia dalam bentuk yang aman, fleksibel, dan selaras dengan arus kas usaha. Literatur mikrofinans menekankan pentingnya membedakan pembiayaan untuk bertahan dan pembiayaan untuk bertumbuh, serta risiko *over-indebtedness* jika kredit diberikan tanpa pendampingan (Armenériz & Morduch, 2007).

Dalam konteks jamaah NU, instrumen keuangan berbasis syariah—seperti *mudharabah*, *musyarakah*, dan *qard al-hasan*—memiliki keunggulan komparatif karena strukturnya yang berbagi risiko antara pemberi dan penerima dana, serta kesesuaiannya dengan etos ekonomi komunitas yang berakar pada nilai *ta'awun* (Ascarya & Yumanita, 2005). Jaringan sosial jamaah NU yang kuat—yang terbentuk melalui pengajian, yasinan, dan kelembagaan pesantren—sesungguhnya merupakan modal sosial yang dapat dikonversi menjadi mekanisme jaminan kolektif (*group lending*) sebagaimana terbukti efektif dalam literatur mikrofinans (Armenériz &

Morduch, 2007). Transformasi ekonomi jamaah akan gagal jika modal dipahami sekadar sebagai penyaluran dana, tanpa mekanisme mitigasi risiko, pembelajaran, dan pendampingan yang terintegrasi.

Aspek ketiga adalah literasi manajerial dan digital sebagai instrumen penguatan posisi pasar (*market*). Digitalisasi membuka peluang bagi usaha kecil untuk memperluas jangkauan pasar, tetapi tanpa literasi yang memadai, ia justru dapat memperbesar kesenjangan dan risiko (World Bank, 2019). Pengalaman program digitalisasi UMKM dalam ekosistem *marketplace* Indonesia menunjukkan bahwa akses platform digital saja tidak cukup tanpa didampingi peningkatan kapasitas manajemen produk, penetapan harga, dan pengelolaan reputasi digital (Kemenkop UKM, 2022). Oleh karena itu, literasi digital harus diposisikan sebagai alat penguatan posisi tawar dalam rantai nilai, bukan tujuan pada dirinya sendiri.

Peran Pesantren, BUMNU, dan Kelembagaan NU: Membangun Ekosistem, Bukan Kompetisi

Transformasi ekonomi jamaah tidak dapat bertumpu pada individu semata, melainkan membutuhkan institusi penyangga yang menghubungkan pelaku kecil dengan struktur ekonomi yang lebih luas. Dalam tradisi NU, pesantren memiliki posisi strategis sebagai *local economic anchor*—simpul sosial yang menghubungkan nilai, jaringan, dan aktivitas ekonomi. Selain sebagai pusat pendidikan keagamaan, pesantren merupakan institusi komunitas yang relatif stabil dan dipercaya (Dhofier, 1982). Dalam kerangka 3M, pesantren berfungsi sebagai penghubung *mindset* dan *market* melalui inkubasi, pemagangan, dan agregasi produksi. Pengalaman Pondok Pesantren Sidogiri di Jawa Timur—yang mengembangkan Koperasi BMT UGT Sidogiri menjadi salah satu lembaga keuangan mikro syariah terbesar di Indonesia dengan aset Rp2,4 triliun dan 286 kantor cabang yang tersebar di 10 provinsi pada 2017—menunjukkan bahwa pesantren dapat bertransformasi dari pusat pendidikan keagamaan menjadi ekosistem ekonomi komunitas yang berdaya dan terukur (Azizah & Fitriyani, 2018; Bustomi et al., 2026). Pelajaran dari kasus ini adalah bahwa keberhasilan tidak bergantung pada besar atau kecilnya pesantren, melainkan pada kemampuan kiai dan pengurus untuk mengintegrasikan aktivitas ekonomi ke dalam visi keagamaan dan sosial pesantren secara koheren.

BUMNU (Badan Usaha Milik NU) perlu diposisikan secara tegas sebagai *aggregator*, bukan kompetitor jamaah. Peran agregasi—mengonsolidasikan skala, membuka akses pasar grosir, rantai pasok, dan pembiayaan—memberikan nilai tambah yang tidak dapat dicapai secara individual (Mazzucato, 2013). Koperasi dan lembaga ekonomi kolektif berfungsi

menjembatani solidaritas sosial dengan rasionalitas ekonomi, memungkinkan pembagian risiko dan penguatan posisi tawar jamaah (Ostrom, 1990). Kunci keberhasilan ekosistem ini terletak pada pembagian peran yang jelas dan saling melengkapi: pesantren sebagai *anchor* nilai, inkubasi, dan agregasi lokal; koperasi dan BMT sebagai penyedia pembiayaan adaptif berbasis komunitas; BUMNU sebagai *aggregator* skala dan akses pasar yang lebih luas; serta jaringan alumni pesantren dan profesional NU sebagai penghubung ke ekosistem ekonomi formal dan digital.

NU dan Kebijakan Publik: Dari Penerima Program ke *Policy Actor*

Transformasi ekonomi jamaah NU tidak akan berkelanjutan apabila hanya bertumpu pada intervensi di tingkat mikro—seperti pendampingan usaha, pembiayaan adaptif, atau penguatan kelembagaan lokal—tanpa diikuti perubahan pada tata kelola kebijakan publik yang membentuk struktur insentif ekonomi secara lebih luas. Bias ini bukan semata kegagalan teknis kebijakan, melainkan mencerminkan ketimpangan representasi: kebijakan cenderung merespons kepentingan aktor yang memiliki kapasitas untuk mengorganisasi tuntutan dan mengakses arena pengambilan keputusan—sesuatu yang selama ini tidak dimiliki oleh pelaku usaha kecil jamaah NU secara kolektif (Leftwich, 2009; Grindle, 2017).

Pengalaman satu dekade pemerintahan Presiden Joko Widodo (2014–2024) memberikan pelajaran penting sekaligus ironis. NU menikmati kedekatan politik yang belum pernah terjadi sebelumnya dengan kekuasaan eksekutif—ditandai posisi strategis tokoh-tokoh NU dalam kabinet dan akses terhadap program sosial-ekonomi berskala besar seperti KUR, bansos, dan pemberdayaan pesantren. Namun kedekatan akses ini tidak menghasilkan transformasi kapasitas ekonomi jamaah yang signifikan. *Lesson learned* dari pengalaman ini jelas: kedekatan politik saja tidak cukup—yang dibutuhkan adalah kapasitas untuk terlibat dalam desain, implementasi, dan evaluasi kebijakan secara substantif. Kedekatan politik tanpa kapasitas *policy actor* yang sesungguhnya hanya menghasilkan distribusi manfaat jangka pendek, bukan transformasi struktural yang berkelanjutan (Grindle, 2017; Leftwich, 2009).

Dalam konteks tersebut, NU perlu bergerak melampaui peran sebagai penerima atau pelaksana program pemerintah menuju *policy actor* yang berkontribusi dalam pembentukan agenda, desain instrumen, dan pengawasan implementasi kebijakan ekonomi inklusif. Dengan basis sosial yang luas, jejaring kelembagaan hingga akar rumput, serta legitimasi sosial yang kuat, NU memiliki posisi strategis untuk menjembatani pengalaman ekonomi jamaah dengan proses perumusan kebijakan publik. Literatur

pembangunan menegaskan bahwa kebijakan yang efektif sering kali lahir dari relasi institusional yang terlembaga antara negara dan aktor sosial yang memiliki pengetahuan lokal dan kapasitas koordinasi—apa yang Evans (1995) sebut sebagai *embedded autonomy*.

Menjadi *policy actor* menuntut penguatan kapasitas kelembagaan baru. *Pertama*, pembangunan infrastruktur data ekonomi jamaah yang memetakan profil usaha mikro, kebutuhan pembiayaan, friksi pasar, dan dinamika rantai pasok lintas wilayah. Basis data semacam ini merupakan prasyarat bagi *evidence-based policy* dan pembelajaran kebijakan yang berkelanjutan (World Bank, 2019). *Kedua*, pengembangan *policy position* yang terfokus pada isu-isu kunci dalam kerangka 3M: pembiayaan adaptif dan mitigasi risiko (*money*) (Armenériz & Morduch, 2007), pengorganisasian agregasi dan akses rantai nilai (*market*) (Mazzucato, 2013), serta insentif dan pendampingan bertahap yang mendorong orientasi usaha bertumbuh (*mindset*) (Banerjee & Duflo, 2011). *Ketiga*, NU perlu memperkuat kapasitas monitoring dan pembelajaran kebijakan, memanfaatkan jejaring pesantren, koperasi, dan BUMNU sebagai sumber umpan balik lapangan atas desain dan implementasi kebijakan.

Banyak kebijakan ekonomi inklusif gagal bukan pada tahap desain, melainkan pada implementasi, terutama ketika umpan balik dari pelaku usaha kecil tidak terinstitusionalisasi (Grindle, 2017). Dalam kerangka ini, kolaborasi negara–NU–pasar perlu dipahami sebagai kemitraan institusional jangka panjang dengan pembagian peran yang jelas (Ansell & Gash, 2007). Pergeseran NU dari penerima program menjadi *policy actor* bukanlah ekspansi peran yang berlebihan, melainkan konsekuensi logis—dan tanggung jawab moral—dari posisi NU sebagai representasi mayoritas ekonomi Indonesia yang selama ini paling terdampak oleh bias kebijakan pembangunan.

Kesimpulan

Tulisan ini telah menjawab dua pertanyaan utama yang diajukan. Atas pertanyaan pertama—mengapa kesenjangan antara potensi demografis jamaah NU yang sangat besar dan kapasitas ekonomi kolektifnya yang terbatas ini persisten—jawaban yang ditemukan bersifat struktural dan berlapis. Kerentanan ekonomi jamaah NU bukan cerminan defisit etos atau aspirasi, melainkan hasil dari interaksi tiga kekuatan yang saling memperkuat: pertama, melemahnya spirit ekonomi kolektif *Nahdlatut Tujjar* pasca-pendirian organisasi yang terjebak dalam pola *project trap* yang berulang—kedua, bias struktural paradigma pembangunan nasional yang secara sistematis meminggirkan usaha kecil dan sektor informal dari akses

modal, pasar, dan kebijakan, sehingga menjadikan kontribusi jamaah NU sebagai *invisible backbone* ekonomi nasional tidak diakui dan tidak diperkuat secara sistematis; dan ketiga, absennya ekosistem kelembagaan yang secara simultan menangani tiga kendala mengikat ekonomi jamaah—keterbatasan pembiayaan (*money*), lemahnya posisi dalam rantai nilai (*market*), dan orientasi usaha subsisten (*mindset*).

Atas pertanyaan kedua—kerangka transformasi seperti apa yang diperlukan—tulisan ini mengajukan kerangka 3M sebagai kontribusi konseptual orisinal yang dibangun di atas persimpangan tradisi *growth diagnostics*, *capabilities approach*, dan *moral economy* komunitas. Kerangka ini menuntut penanganan simultan ketiga dimensinya melalui pendekatan bertahap berbasis ekosistem: memperkuat pesantren sebagai *local economic anchor* dan inkubator usaha berbasis nilai *kemaslahatan*, koperasi dan BMT sebagai penyedia pembiayaan adaptif berbasis komunitas dan nilai *ta'awun*, BUMNU sebagai *aggregator* skala dan akses pasar, serta mendorong NU bertransisi dari penerima program menjadi *policy actor* yang aktif membentuk kebijakan ekonomi inklusif. Bukti dari kasus Pesantren Sidogiri dan evaluasi program BRAC di Bangladesh memperkuat keyakinan bahwa pendekatan ekosistem berbasis komunitas dan nilai ini bukan utopia—ia telah terbukti dalam skala terbatas dan dapat direplikasi secara sistematis dengan kelembagaan yang tepat.

Implikasi terpenting tulisan ini adalah perlunya pergeseran paradigma mendasar dalam memandang ekonomi jamaah NU: ia bukan isu periferal melainkan prasyarat material keberlanjutan NU sebagai *jam'iyah* sosial-keagamaan di abad keduanya. Abad kedua NU menuntut disiplin institusional dalam membangun tata kelola berbasis data, penguatan institusi agregasi, dan peran NU sebagai aktor kebijakan. Menghidupkan kembali spirit *Nahdlatut Tujjar* bukan romantisasi masa lalu, melainkan keharusan strategis yang berakar pada nilai *kemaslahatan* dan *ta'awun* yang menjadi ruh NU sejak awal pendiriannya.

Tulisan ini sekaligus membuka agenda riset lanjutan: pertama, dibutuhkan penelitian empiris longitudinal yang secara sistematis memotret trajektori usaha jamaah NU untuk menguji secara kausal efektivitas intervensi berbasis kerangka 3M; kedua, studi komparatif tentang keberhasilan dan kegagalan ekosistem ekonomi berbasis pesantren di berbagai wilayah Indonesia; dan ketiga, penelitian tentang mekanisme transmisi antara keterlibatan organisasional NU dan perilaku ekonomi jamaah—melengkapi temuan Muhtadi & Kamil (2025) dalam dimensi ekonomi—untuk memahami bagaimana jaringan NU dapat diaktivasi sebagai infrastruktur transformasi ekonomi yang berkelanjutan.

Ucapan Terima Kasih

Penulis mengucapkan terima kasih kepada para reviewer atas komentar dan saran yang konstruktif, khususnya rekomendasi untuk memperkuat landasan data dan fakta empiris serta penambahan bagian kerangka konseptual dan metodologi yang membuat artikel ini lebih tajam dan membumi. Penulis juga menyatakan bahwa ChatGPT (OpenAI) dan Claude (Anthropic) dimanfaatkan sebagai alat bantu berbasis kecerdasan artifisial generatif untuk mendukung proses penulisan, yang meliputi penyuntingan bahasa, pengembangan kerangka, penelusuran literatur, dan penyempurnaan revisi artikel. Tanggung jawab penuh atas seluruh isi, argumentasi, dan simpulan artikel sepenuhnya berada pada penulis.

Daftar Pustaka

Amsden, A. H. (1989). Asia's next giant: South Korea and late industrialization. Oxford University Press.

Ansell, C., & Gash, A. (2007). Collaborative governance in theory and practice. *Journal of Public Administration Research and Theory*, 18(4), 543–571.

Armenériz, B., & Morduch, J. (2007). The economics of microfinance (2nd ed.). MIT Press.

Ascarya, & Yumanita, D. (2005). Bank syariah: Gambaran umum. Bank Indonesia

Azizah, S. N., & Fitriyani, Y. (2018). Model pengembangan ekonomi pesantren berbasis kearifan lokal: Studi kasus Ponpes Sidogiri. *Conference on Islamic Management, Accounting, and Economics (CIMAE) Proceeding*, *1*, 68–76.

Badan Pusat Statistik. (2023). *Sensus Pertanian 2023*. BPS.

Badan Pusat Statistik. (2024). *Keadaan ketenagakerjaan Indonesia 2023*. BPS.

Badan Pusat Statistik. (2026). *Berita Resmi Statistik* 05 Mei 2026. BPS.

Banerjee, A. V., & Duflo, E. (2011). Poor economics: A radical rethinking of the way to fight global poverty. PublicAffairs.

Banerjee, A. V., & Newman, A. F. (1993). Occupational choice and the process of development. *Journal of Political Economy*, 101(2), 274–298.

Banerjee, A., Duflo, E., Goldberg, N., Karlan, D., Osei, R., Pariénté, W., Shapiro, J., Thuysbaert, B., & Udry, C. (2015). A multifaceted program causes lasting progress for the very poor. *Science*, 348(6236).

Booth, A. (1998). The Indonesian economy in the nineteenth and twentieth centuries: A history of missed opportunities. Macmillan.

Booth, A. (1999). Initial conditions and miraculous growth: Why is Southeast Asia different from Taiwan and South Korea? *World Development*, 27(2), 301–321.

Bourdieu, P. (1986). The forms of capital. In J. Richardson (Ed.), Handbook of theory and research for the sociology of education (pp. 241–258). Greenwood.

Bush, R. (2009). Nahdlatul Ulama and the struggle for power within Islam and politics in Indonesia. ISEAS Publishing.

Bustomi, A. Y., Pamuncak, M. B., & Karimah, D. A. (2026). Determinants of BMT UGT Sidogiri customer loyalty: Does cultural factor have an essential role? *Al-Muzara'ah*, *14*(1), 51–65.

Chang, H.-J. (2002). Kicking away the ladder: Development strategy in historical perspective. Anthem Press.

Chen, M. A. (2012). The informal economy: Definitions, theories and policies (WIEGO Working Paper No. 1). WIEGO.

Dartanto, T. (2025). Kemiskinan dan pengangguran di Indonesia: Ketika angka dan rasa tidak lagi sama. Dalam E. M. Rachbini & R. A. Pujarama (Eds.), Resiliensi ekonomi domestik sebagai fondasi menghadapi gejolak dunia (hlm. 501–512). INDEF.

Dartanto, T., Moeis, F. R., & Otsubo, S. (2020). Intragenerational economic mobility in Indonesia: A transition from poverty to the middle class in 1993–2014. *Bulletin of Indonesian Economic Studies*, 56(2), 193–224.

De Soto, H. (2000). The mystery of capital: Why capitalism triumphs in the West and fails everywhere else. Basic Books.

Dhofier, Z. (1982). Tradisi pesantren: Studi tentang pandangan hidup kiai. LP3ES.

Duflo, E. (2012, May). Human values and the design of the fight against poverty [Tanner Lectures on Human Values]. Harvard University, Cambridge, MA.

Evans, P. (1995). Embedded autonomy: States and industrial transformation. Princeton University Press.

Fealy, G. (1998). Ulama and politics in Indonesia: A history of Nahdlatul Ulama, 1952–1967. Monash Asia Institute.

Granovetter, M. (1985). Economic action and social structure: The problem of embeddedness. *American Journal of Sociology*, 91(3), 481–510.

Grimm, M., Knorringa, P., & Lay, J. (2012). Constrained gazelles: High potentials in West Africa's informal economy. *World Development*, 40(7), 1352–1368.

Grindle, M. S. (2017). Politics and policy implementation in the Third World. Princeton University Press.

Hausmann, R., Rodrik, D., & Velasco, A. (2008). Growth diagnostics. In N. Serra & J. E. Stiglitz (Eds.), The Washington Consensus reconsidered (pp. 324–355). Oxford University Press.

Hill, H. (2000). The Indonesian economy (2nd ed.). Cambridge University Press.

International Labour Organization. (2022). Women and men in the informal economy: A statistical picture (3rd ed.). ILO. https://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---dgreports/---dcomm/documents/publication/wcms_626831.pdf

International Labour Organization. (2023). World employment and social outlook: Trends 2023. ILO.

Kemenkop UKM. (2022). Laporan kinerja Kementerian Koperasi dan UKM 2022. Kementerian Koperasi dan UKM.

Kementerian Agama RI. (2022). Statistik pendidikan Islam 2021/2022. Direktorat Jenderal Pendidikan Islam.

Lakpesdam PBNU. (2023). Survei potret dan harapan warga Nahdlatul Ulama [Executive summary]. https://www.lakpesdam.or.id/wp-content/uploads/2023/09/Executive-Summary-Potret-Warga-NU-2.0.pdf

Leftwich, A. (2009). Bringing agency back in: Politics and human agency in building institutions and states. UNDP.

Lewis, W. A. (1954). Economic development with unlimited supplies of labour. *The Manchester School*, 22(2), 139–191.

Mazzucato, M. (2013). The entrepreneurial state: Debunking public vs. private sector myths. Anthem Press.

McKenzie, D., & Woodruff, C. (2014). What are we learning from business training and entrepreneurship evaluations around the developing world? *World Bank Research Observer*, 29(1), 48–82.

Muhtadi, B., & Kamil, M. A. (2025). Warga Nahdliyin, partai politik, dan pilihan presiden 2024: Antara identitas keagamaan, jaringan organisasi, dan preferensi elektoral. *Tashwirul Afkar*, 44(2), 123–150.

North, D. C. (1990). Institutions, institutional change and economic performance. Cambridge University Press.

NU Online. (2003, 22 Mei). Nahdlatut Tujjar sebagai embrio NU. Diakses dari https://www.nu.or.id/warta/nahdlatut-tujjar-sebagai-embrio-nu-9mvC4

Nussbaum, M. C. (2011). Creating capabilities: The human development approach. Harvard University Press.

Ostrom, E. (1990). Governing the commons: The evolution of institutions for collective action. Cambridge University Press.

Patoni (2022, 30 Januari). Wasiat KH Hasyim Asy'ari tentang kemandirian ekonomi. NU Online. Diakses dari https://nu.or.id/fragmen/wasiat-kh-hasyim-asy-ari-tentang-kemandirian-ekonomi-ixymp

Prahalad, C. K. (2004). The fortune at the bottom of the pyramid: Eradicating poverty through profits. Wharton School Publishing.

Putnam, R. D. (2000). Bowling alone: The collapse and revival of American community. Simon & Schuster.

Ray, D. (2006). Aspirations, poverty, and economic change. In A. Banerjee, R. Bénabou, & D. Mookherjee (Eds.), Understanding poverty (pp. 409–421). Oxford University Press.

Ricklefs, M. C. (2001). A history of modern Indonesia since c.1200 (4th ed.). Stanford University Press.

Rodrik, D. (2016). Premature deindustrialization. *Journal of Economic Growth*, 21(1), 1–33.

Rostow, W. W. (1960). The stages of economic growth: A non-communist manifesto. Cambridge University Press.

Scott, J. C. (1976). The moral economy of the peasant: Rebellion and subsistence in Southeast Asia. Yale University Press.

Sen, A. (1999). Development as freedom. Oxford University Press.

Steenbrink, K. (1986). Pesantren, madrasah, sekolah: Pendidikan Islam dalam kurun modern. LP3ES.

Stiglitz, J. E. (2012). The price of inequality: How today's divided society endangers our future. W. W. Norton & Company.

Stiglitz, J. E., & Weiss, A. (1981). Credit rationing in markets with imperfect information. *American Economic Review*, 71(3), 393–410.

Subchi, F. (2017). NU, ekonomi, dan politik kemaslahatan. NU Online. Diakses dari https://www.nu.or.id/opini/nu-ekonomi-dan-politik-kemaslahatan-WMUyo

Thompson, E. P. (1971). The moral economy of the English crowd in the eighteenth century. *Past & Present*, 50, 76–136.

Torraco, R. J. (2005). Writing integrative literature reviews: Guidelines and examples. *Human Resource Development Review*, 4(3), 356–367.

van Bruinessen, M. (1994). Traditions for the future: The reconstruction of traditionalist discourse within NU. In G. Barton & G. Fealy (Eds.), Nahdlatul Ulama, traditional Islam and modernity in Indonesia (pp. 99–130). Monash Asia Institute.

Woolcock, M., & Narayan, D. (2000). Social capital: Implications for development theory, research, and policy. *World Bank Research Observer*, 15(2), 225–249.

World Bank. (2019). World development report 2019: The changing nature of work. World Bank. https://doi.org/10.1596/978-1-4648-1328-3

World Bank. (2023). Indonesia economic prospects. World Bank.

Tashwirul Afkar Vol. 44, No. 2, 2025
http://tashwirulafkar.net/index.php/afkar/index
ISSN 2655-7401 (online) ISSN 1410-9166 (print)

Penguatan Inklusi Sosial dan Akuntabilitas Sosial Desa melalui Pendekatan Sekolah Lapang: Studi Program P3PD Lakpesdam PBNU di 224 Desa

Asrul Raman
STIHP Pelopor Bangsa Depok dan Direktur Eksekutif Lakpesdam PBNU
Email: asrulbima@gmail.com

Abstrak

Artikel ini membahas peran Sekolah Lapang dalam Program Penguatan Pemerintahan dan Pembangunan Desa (P3PD) Lakpesdam PBNU sebagai pendekatan untuk memperkuat inklusi sosial dan akuntabilitas sosial desa. Kajian ini menggunakan pendekatan deskriptif-evaluatif berbasis data program, dokumen kelembagaan, hasil pendampingan, dan survei Lembar Penilaian Akuntabilitas Sosial (LPAS) pada desa lokus program tahun 2023–2024. Hasil kajian menunjukkan bahwa Sekolah Lapang berkontribusi dalam membangun ruang belajar warga yang lebih partisipatif melalui pelembagaan Surat Keputusan Kepala Desa di 224 desa dampingan dan pembentukan 4.541 pengurus Sekolah Lapang. Struktur pengurus memperlihatkan keterlibatan perempuan, kelompok marginal dan rentan, masyarakat umum, kelembagaan desa, serta penyandang disabilitas sebagai indikator awal perluasan inklusi sosial. Selain itu, Sekolah Lapang mulai berfungsi sebagai kanal advokasi warga dalam perencanaan desa, terlihat dari keterlibatan 243 pengurus dalam Tim Penyusun RKPDes di 88 desa pada tahun 2023 dan 270 pengurus di 135 desa pada tahun 2024. Namun, hasil LPAS menunjukkan bahwa kualitas pelayanan dasar desa belum sepenuhnya merata. Layanan Posyandu memperoleh nilai 77%, administrasi kependudukan 72%, PAUD 70%, dan sanitasi 59%. Temuan ini menunjukkan bahwa akuntabilitas sosial masih perlu diperkuat, terutama pada layanan sanitasi dan PAUD. Keberlanjutan Sekolah Lapang membutuhkan pelembagaan regulasi desa, dukungan pemerintah daerah, integrasi dengan perencanaan desa, dan penguatan kapasitas warga secara berkelanjutan.

Keywords: Sekolah Lapang; P3PD; inklusi sosial; akuntabilitas sosial; perencanaan desa; LPAS

Abstract

This article examines the role of Sekolah Lapang (Field Schools) in the Village Governance and Development Strengthening Programme (Program Penguatan Pemerintahan dan Pembangunan Desa—P3PD) implemented by Lakpesdam PBNU, as an approach to strengthening social inclusion and village-level social

DOI: 10.51716/ta.v44i2.716 **Copyright ©** Author

accountability. This study employs a descriptive-evaluative approach based on programme data, institutional documents, mentoring results, and surveys using the Social Accountability Assessment Sheet (Lembar Penilaian Akuntabilitas Sosial—LPAS) in programme target villages during 2023–2024. The findings show that Sekolah Lapang contributed to the creation of more participatory community learning spaces through the institutionalisation of Village Head Decrees in 224 assisted villages and the establishment of 4,541 Sekolah Lapang committee members. The committee structure demonstrates the involvement of women, marginalised and vulnerable groups, the wider community, village institutions, and persons with disabilities, serving as an early indicator of expanded social inclusion. In addition, Sekolah Lapang has begun to function as a channel for citizen advocacy in village planning, as reflected in the involvement of 243 committee members in the Village Government Work Plan (RKPDes) drafting teams across 88 villages in 2023, and 270 committee members across 135 villages in 2024. However, LPAS results indicate that the quality of basic village services remains uneven. Posyandu services scored 77%, population administration 72%, early childhood education (PAUD) 70%, and sanitation 59%. These findings suggest that social accountability still needs to be strengthened, particularly in sanitation and early childhood education services. The sustainability of Sekolah Lapang requires the institutionalisation of village regulations, support from local governments, integration with village planning processes, and the continuous strengthening of community capacity.

Keywords: *Sekolah Lapang; P3PD; social inclusion; social accountability; village planning; LPAS.*

Pendahuluan

Pembangunan desa merupakan agenda strategis karena secara normatif diarahkan untuk meningkatkan kesejahteraan masyarakat desa, kualitas hidup manusia, dan penanggulangan kemiskinan melalui pemenuhan kebutuhan dasar, pembangunan sarana-prasarana, pengembangan ekonomi lokal, serta pemanfaatan sumber daya secara berkelanjutan (Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 6 Tahun 2014 Tentang Desa, 2014). Urgensi tersebut semakin kuat karena skala desa di Indonesia sangat besar; BPS melalui Pendataan Potensi Desa 2024 mencatat terdapat 84.276 wilayah administrasi setingkat desa, terdiri atas 75.753 desa, 8.486 kelurahan, dan 37 UPT/SPT, sehingga kualitas tata kelola desa berpengaruh langsung terhadap pelayanan dasar masyarakat (Badan Pusat Statistik, 2024). Selain itu, persoalan kesejahteraan masih banyak bertumpu di wilayah perdesaan; pada September 2025, persentase penduduk miskin di perdesaan tercatat 10,72%, lebih tinggi daripada perkotaan sebesar 6,60%, dengan jumlah penduduk miskin perdesaan mencapai 12,18 juta orang (Badan Pusat Statistik, 2025b). Karena itu, pembangunan desa tidak cukup dipahami sebagai pembangunan

fisik atau serapan anggaran, tetapi harus dijalankan secara inklusif dan akuntabel, terutama dengan memastikan kelompok perempuan, penyandang disabilitas, kelompok rentan, dan kelompok marginal terlibat dalam perencanaan, pelaksanaan, serta pengawasan pembangunan. Kebutuhan ini menjadi semakin penting karena SUPAS 2025 menunjukkan prevalensi penyandang disabilitas usia 5 tahun ke atas di Indonesia mencapai 2,17%, yang berarti kebijakan desa perlu memiliki sensitivitas terhadap akses, partisipasi, dan kebutuhan kelompok disabilitas (Badan Pusat Statistik, 2025a). Namun, dalam praktiknya, pelibatan kelompok rentan belum selalu berlangsung substantif; hasil penggalian awal pada lokus Program P3PD menunjukkan bahwa pemberdayaan kelompok perempuan dan rentan di sejumlah desa masih terbatas sebagai penerima manfaat yang diusulkan pemerintah desa atau PKK, belum didukung data sasaran yang kuat, serta masih ditemukan indikasi keterbatasan transparansi dalam penentuan sasaran program desa.

Pembangunan desa merupakan agenda penting karena berkaitan langsung dengan peningkatan kesejahteraan, kualitas hidup, dan pemenuhan pelayanan dasar masyarakat, terutama pada wilayah perdesaan yang masih menghadapi keterbatasan akses infrastruktur, ekonomi, kesehatan, pendidikan, serta kapasitas tata kelola. Berbagai studi menunjukkan bahwa kualitas hidup masyarakat desa dapat meningkat ketika pembangunan diarahkan pada penyediaan infrastruktur dasar, seperti pengelolaan air, sanitasi, dan fasilitas publik yang menunjang kehidupan sehari-hari (Khusaini et al., 2023), sekaligus diperkuat melalui pengembangan ekonomi lokal berbasis potensi desa, termasuk melalui peran Badan Usaha Milik Desa/BUMDes dalam meningkatkan pendapatan, kewirausahaan, dan kemandirian ekonomi masyarakat (IBRAHIM, 2023). Namun, pembangunan desa tidak cukup hanya ditempatkan sebagai proyek fisik atau ekonomi, sebab keberlanjutannya sangat ditentukan oleh pemberdayaan masyarakat, perubahan perilaku, penguatan kapasitas warga, dan partisipasi komunitas dalam proses pembangunan (Pujiningsih, 2019; Warsono et al., 2025). Dalam konteks tersebut, pelibatan kelompok perempuan, kelompok rentan, dan warga desa dalam agenda ekonomi digital, pelayanan sosial, dan pengambilan keputusan menjadi semakin penting karena partisipasi warga terbukti dapat memperkuat ketahanan ekonomi dan memperluas akses kelompok yang sebelumnya kurang terwakili (Saravanan et al., 2025). Selain itu, perkembangan konsep smart village juga menegaskan bahwa desa perlu bertransformasi melalui pemanfaatan teknologi, sistem informasi, dan inovasi pelayanan untuk meningkatkan efektivitas administrasi, akses pendidikan, kesehatan, serta peluang ekonomi lokal (Adi et al., 2017; Alhari et al., 2022; Emerllahu & Bogataj, 2024). Dengan demikian, pembangunan

desa yang ideal harus dipahami sebagai proses multidimensi yang menggabungkan pembangunan infrastruktur, pemberdayaan masyarakat, penguatan ekonomi lokal, pelayanan dasar, inovasi digital, dan tata kelola partisipatif agar manfaat pembangunan tidak hanya dinikmati oleh kelompok dominan, tetapi juga menjangkau perempuan, penyandang disabilitas, kelompok rentan, dan masyarakat marginal secara lebih inklusif dan akuntabel.

Dalam konteks tersebut, Program Penguatan Pemerintahan dan Pembangunan Desa (P3PD) yang dilaksanakan Lakpesdam PBNU menjadi salah satu respons kelembagaan terhadap kebutuhan penguatan pembangunan desa yang lebih inklusif dan akuntabel. Program ini diarahkan untuk meningkatkan kualitas belanja desa melalui pembangunan yang partisipatif, dengan menekankan peningkatan partisipasi perempuan, kelompok rentan, dan kelompok marginal dalam perencanaan pembangunan desa, pengorganisasian masyarakat berbasis pendekatan partisipatif, penguatan kapasitas pelaku pembangunan desa, serta internalisasi sistem pembangunan yang berkelanjutan. Dalam pelaksanaannya, Lakpesdam PBNU mendapat mandat pendampingan dan advokasi pada 112 desa tahun 2023 dan tambahan 112 desa tahun 2024, sehingga total lokus program mencapai 224 desa yang tersebar di 28 kabupaten dan 11 provinsi. Program ini dijalankan melalui beberapa tahapan, mulai dari koordinasi dan sosialisasi program, penyelenggaraan *Theory of Change* untuk menggali kondisi awal desa, pembentukan sekolah lapang, penguatan kapasitas melalui *Training Need Assessment*, advokasi agar usulan kelompok perempuan, disabilitas, rentan, dan marginal masuk dalam dokumen perencanaan desa, hingga penggunaan mekanisme audit sosial seperti *scorecard* dan Lembar Penilaian Akuntabilitas Sosial (LPAS). Dengan demikian, konteks sosial Program P3PD Lakpesdam PBNU menunjukkan bahwa persoalan pembangunan desa tidak hanya terletak pada ketersediaan program, tetapi juga pada kebutuhan membangun ruang belajar warga, memperluas representasi kelompok rentan, dan memperkuat akuntabilitas sosial dalam tata kelola desa.

Kajian terdahulu tentang pembangunan desa dapat dikelompokkan ke dalam tiga arus utama. Pertama, studi tentang partisipasi masyarakat dalam pembangunan desa menunjukkan bahwa keterlibatan warga menjadi prasyarat penting bagi keberhasilan pembangunan karena dapat memperkuat kapasitas lokal, meningkatkan transparansi, membantu masyarakat mengidentifikasi kebutuhan, serta memastikan program pembangunan lebih sesuai dengan aspirasi warga (Damayanti & Syarifuddin, 2020; Mukhlis et al., 2025; Yen & Van Luong, 2008). Beberapa studi juga menegaskan bahwa partisipasi masyarakat berkontribusi pada pengembangan ekonomi lokal, misalnya dalam pengelolaan dana desa,

pembangunan infrastruktur, dan pengembangan desa wisata berbasis komunitas (Aji et al., 2025; Fisu et al., 2024; Wikantiyoso et al., 2021). Kedua, kajian tentang inklusi sosial dalam tata kelola desa menekankan bahwa pembangunan desa yang demokratis tidak cukup hanya membuka ruang partisipasi umum, tetapi juga harus memastikan keterlibatan kelompok perempuan, masyarakat miskin, penyandang disabilitas, kelompok rentan, dan kelompok marginal dalam proses pengambilan keputusan. Studi tentang tata kelola desa di Indonesia menunjukkan bahwa desentralisasi melalui Undang-Undang Desa memang membuka peluang bagi partisipasi warga, tetapi praktiknya masih menghadapi tantangan berupa dominasi elite, keterbatasan representasi kelompok marginal, bias gender, dan lemahnya kapasitas kelembagaan desa (Antlöv et al., 2016; Mukhlis et al., 2025; Susan & Budirahayu, 2018; Syukri, 2023, 2024). Ketiga, kajian tentang akuntabilitas sosial dan community learning memperlihatkan bahwa pengawasan warga, pembelajaran partisipatif, dan keterlibatan komunitas dapat memperkuat perubahan perilaku, kapasitas sosial, serta respons kelembagaan terhadap kebutuhan masyarakat (Essa-Hadad et al., 2015; Green-Thompson et al., 2017; Lake et al., 2022; Sunarti et al., 2023). Namun, sebagian besar kajian tersebut masih cenderung memisahkan partisipasi warga, inklusi sosial, dan akuntabilitas sosial sebagai tema yang berdiri sendiri. Kajian tentang partisipasi desa lebih banyak menekankan mekanisme perencanaan, kajian inklusi sosial lebih banyak menyoroti representasi kelompok rentan, sedangkan kajian akuntabilitas sosial dan community learning lebih sering berkembang dalam konteks kesehatan, pendidikan, lingkungan, atau pelayanan publik. Dengan demikian, masih terdapat celah kajian mengenai bagaimana sekolah lapang dapat dipahami sebagai mekanisme pembelajaran komunitas yang sekaligus berfungsi sebagai ruang pengorganisasian warga, penguatan representasi kelompok rentan, dan kanal advokasi sosial dalam tata kelola pembangunan desa yang inklusif dan akuntabel.

Artikel ini bertujuan menganalisis peran Sekolah Lapang dalam memperkuat inklusi sosial dan akuntabilitas sosial desa melalui pelaksanaan Program Penguatan Pemerintahan dan Pembangunan Desa (P3PD) Lakpesdam PBNU tahun 2023–2024. Fokus utama artikel ini diarahkan pada empat aspek penting. Pertama, pelembagaan sekolah lapang sebagai ruang belajar warga yang ditandai dengan pembentukan dan pengakuan kelembagaan di tingkat desa. Kedua, pengorganisasian warga, terutama perempuan, penyandang disabilitas, kelompok rentan, dan kelompok marginal, agar tidak hanya ditempatkan sebagai penerima manfaat pembangunan, tetapi juga sebagai aktor yang terlibat dalam proses pembangunan desa. Ketiga, advokasi perencanaan desa melalui upaya mendorong usulan kelompok sekolah lapang agar masuk ke dalam dokumen

perencanaan pembangunan desa, seperti RKPDes dan APBDes. Keempat, penguatan akuntabilitas pelayanan dasar melalui penggunaan instrumen penilaian sosial, seperti *scorecard* dan Lembar Penilaian Akuntabilitas Sosial (LPAS), khususnya pada isu pelayanan administrasi kependudukan, Posyandu, PAUD, dan sanitasi. Dalam konteks ini, sekolah lapang tidak hanya dipahami sebagai kegiatan pelatihan, tetapi sebagai mekanisme pembelajaran komunitas, penguatan kapasitas warga, dan kanal advokasi sosial untuk mendorong tata kelola desa yang lebih inklusif, partisipatif, dan akuntabel.

Artikel ini berargumen bahwa sekolah lapang dalam Program P3PD Lakpesdam PBNU tidak dapat dipahami semata-mata sebagai kegiatan pelatihan warga, melainkan sebagai instrumen *community learning* yang menghubungkan proses pembelajaran, penguatan kapasitas, pengorganisasian sosial, dan advokasi pembangunan desa. Melalui sekolah lapang, warga tidak hanya menerima materi atau mengikuti kegiatan, tetapi juga belajar mengidentifikasi masalah desa, merumuskan kebutuhan bersama, menyusun usulan kegiatan, serta mendorong agar aspirasi kelompok perempuan, penyandang disabilitas, kelompok rentan, dan kelompok marginal dapat masuk ke dalam ruang perencanaan desa. Dalam konteks ini, sekolah lapang berfungsi sebagai ruang antara yang mempertemukan warga, pemerintah desa, Badan Permusyawaratan Desa, dan kelembagaan lokal untuk membangun kesadaran kolektif mengenai pentingnya pembangunan yang inklusif dan akuntabel. Argumen ini diperkuat oleh pelaksanaan Program P3PD Lakpesdam PBNU yang tidak hanya membentuk sekolah lapang di desa dampingan, tetapi juga mendorong keterlibatan pengurus sekolah lapang dalam advokasi RKPDes/APBDes serta penggunaan instrumen akuntabilitas sosial seperti *scorecard* dan Lembar Penilaian Akuntabilitas Sosial (LPAS) pada pelayanan dasar desa. Dengan demikian, sekolah lapang dapat dilihat sebagai mekanisme yang menggeser posisi warga dari sekadar penerima manfaat pembangunan menjadi aktor sosial yang terlibat dalam proses pembelajaran, perencanaan, pengawasan, dan perbaikan tata kelola pelayanan dasar desa.

Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif-deskriptif berbasis evaluasi program. Pendekatan ini dipilih karena artikel tidak dimaksudkan untuk menguji hubungan antarvariabel secara statistik, tetapi untuk menganalisis proses, strategi, capaian, dan makna pelaksanaan Program Penguatan Pemerintahan dan Pembangunan Desa (P3PD) Lakpesdam PBNU dalam memperkuat inklusi sosial dan akuntabilitas sosial desa. Evaluasi program dalam artikel ini diarahkan untuk membaca bagaimana sekolah lapang bekerja sebagai ruang pembelajaran komunitas, pengorganisasian

warga, advokasi perencanaan desa, dan penguatan akuntabilitas pelayanan dasar.

Data penelitian bersumber dari dokumen pelaksanaan Program P3PD Lakpesdam PBNU tahun 2023–2024. Sumber data utama meliputi laporan pelaksanaan program, laporan bersumber dari dokumen pelaksanaan Program P3PD Lakpesdam PBNU tahun 2023 monitoring dan evaluasi, hasil *Theory of Change* (ToC), hasil *Training Need Assessment* (TNA), dokumen kegiatan sekolah lapang, dokumen pembentukan pengurus sekolah lapang, laporan advokasi perencanaan desa, serta hasil survei Lembar Penilaian Akuntabilitas Sosial (LPAS) pada pelayanan dasar desa. Dalam dokumen program, P3PD Lakpesdam PBNU dilaksanakan pada 224 desa di 28 kabupaten dan 11 provinsi, dengan capaian utama berupa pembentukan sekolah lapang di desa dampingan, penetapan pengurus sekolah lapang, pelaksanaan kegiatan pendampingan, serta survei pelayananistrasi kependudukan, Posyandu, PAUD, dan sanitasi. filecite turn7file1

Lokus penelitian mencakup seluruh desa dampingan Program P3PD Lakpesdam PBNU tahun 2023–2024, yaitu 224 desa yang tersebar di 28 kabupaten pada 11 provinsi. Lokus ini dipilih karena seluruh desa tersebut menjadi ruang pelaksanaan intervensi program, mulai dari koordinasi awal, penggalian kondisi desa melalui *Theory of Change*, pembentukan sekolah lapang, penguatan kapasitas pengurus, pelaksanaan kegiatan sekolah lapang, hingga advokasi usulan warga dalam perencanaan pembangunan desa. Selain itu, dokumen program menunjukkan bahwa tim lokal memiliki peran dalam koordinasi teknis, pembentukan pengurus sekolah lapang, pendampingan, advokasi, pemetaan kebuttoring dan evaluasi teknis pelaksanaan desa inklusi.

Teknik analisis data dilakukan melalui analisis deskriptif-kualitatif dengan cara mengorganisasi data program ke dalam empat fokus utama, yaitu: pelembagaan sekolah lapang, pengorganisasian warga, advokasi perencanaan desa, dan penguatan akuntabilitas pelayanan dasar. Data tentang pelembagaan dianalisis melalui capaian pembentukan sekolah lapang dan penerbitan surat keputusan di desa. Data tentang pengorganisasian warga dianalisis melalui komposisi pengurus sekolah lapang, termasuk keterlibatan perempuan, kelompok marginal dan rentan, kelembagaan desa, kelompok masyarakat, dan penyandang disabilitas. Data tentang advokasi perencanaan desa dianalisis melalui keterlibatan pengurus sekolah lapang dalam proses RKPDes/APBDes. Sementara itu, data tentang akuntabilitas pelayanan dasar dianalisis melalui hasil survei LPAS pada empat isu pelayanan dasar desa, yaitu administrasi kependudukan, Posyandu, PAUD, dan sanitasi.

Untuk menjaga keterlacakan analisis, data dari laporan program tidak hanya dibaca sebagai capaian administratif, tetapi ditafsirkan sebagai indikator proses sosial dalam tata kelola desa. Dengan demikian, jumlah sekolah lapang, jumlah pengurus, keterlibatan kelompok rentan, kegiatan pendampingan, dan hasil survei pelayanan dasar tidak ditempatkan semata-mata sebagai keluaran program, melainkan sebagai dasar untuk menjelaskan bagaimana sekolah lapang berfungsi sebagai instrumen *community learning*, penguatan kapasitas warga, dan kanal advokasi sosial dalam pembangunan desa yang inklusif dan akuntabel.

Hasil dan Pembahasan

Pelembagaan Sekolah Lapang di Desa

Pelembagaan sekolah lapang dalam Program Penguatan Pemerintahan dan Pembangunan Desa (P3PD) Lakpesdam PBNU berangkat dari kebutuhan untuk memperkuat pembangunan desa yang lebih partisipatif, inklusif, dan akuntabel. Dalam desain program, sekolah lapang diposisikan sebagai wadah pembelajaran warga yang tidak hanya berorientasi pada peningkatan kapasitas individu, tetapi juga pada penguatan kesadaran kolektif mengenai pentingnya inklusi sosial dan akuntabilitas sosial dalam tata kelola desa. Program ini dilaksanakan dalam dua periode, yaitu tahun 2023 dan 2024. Pada tahun 2023, Lakpesdam PBNU mendapatkan mandat pendampingan dan advokasi pada 112 desa, kemudian pada tahun 2024 memperoleh tambahan 112 desa, sehingga total lokus program mencapai 224 desa yang tersebar di 28 kabupaten dan 11 provinsi. Cakupan tersebut menunjukkan bahwa sekolah lapang tidak ditempatkan sebagai kegiatan insidental, melainkan sebagai bagian dari strategi program untuk mendorong kualitas belanja desa melalui proses pembangunan yang melibatkan warga, memperhatikan kelompok perempuan, disabilitas, rentan, dan marginal, serta memperkuat mekanisme akuntabilitas sosial di tingkat desa.

Proses pembentukan sekolah lapang dalam Program P3PD Lakpesdam PBNU dilakukan melalui tahapan pendampingan yang sistematis. Tahap awal dimulai dengan koordinasi, konsolidasi, dan sosialisasi program kepada desa lokus. Tahapan ini berfungsi untuk membangun pemahaman awal pemerintah desa, kelembagaan desa, dan aktor lokal mengenai arah program, terutama terkait pentingnya pembangunan desa yang partisipatif, inklusif, dan akuntabel. Setelah itu, program dilanjutkan dengan penyelenggaraan *Theory of Change* sebagai instrumen penggalian awal kondisi desa. Melalui tahap ini, tim program bersama aktor desa mengidentifikasi persoalan eksklusi sosial, kondisi akuntabilitas sosial, aktor-aktor berpengaruh di desa, serta mimpi perubahan yang ingin dicapai. Dengan demikian, sekolah lapang

tidak dibentuk secara tiba-tiba, tetapi didasarkan pada pembacaan awal terhadap kebutuhan, masalah, dan potensi perubahan di masing-masing desa.

Setelah proses penggalian awal tersebut, program memasuki tahap persiapan dan pembentukan sekolah lapang. Pendampingan tidak berhenti pada pembentukan kelembagaan, tetapi berlanjut setelah Surat Keputusan sekolah lapang diterbitkan melalui kegiatan *team building*, penggalian kebutuhan pelatihan menggunakan *Training Need Assessment* (TNA), serta penyusunan kegiatan yang sesuai dengan kebutuhan warga. Pada tahap berikutnya, sekolah lapang diarahkan untuk mendorong advokasi perencanaan desa, terutama agar usulan kelompok perempuan, penyandang disabilitas, kelompok rentan, dan kelompok marginal dapat diakomodasi dalam dokumen RKPDes/APBDes. Selain itu, program juga membangun mekanisme akuntabilitas sosial melalui penggunaan *scorecard* dan Lembar Penilaian Akuntabilitas Sosial (LPAS) sebagai instrumen warga untuk menilai pelayanan dasar desa. Rangkaian tahapan ini menunjukkan bahwa pembentukan sekolah lapang tidak hanya berorientasi pada pelatihan, tetapi juga pada pelembagaan ruang belajar, penguatan kapasitas warga, advokasi perencanaan, dan pengawasan sosial dalam tata kelola desa.

Indikator utama pelembagaan sekolah lapang dalam Program P3PD Lakpesdam PBNU terlihat dari terbitnya Surat Keputusan Kepala Desa tentang Sekolah Lapang pada seluruh desa dampingan. Sebanyak 224 desa menerbitkan SK Sekolah Lapang, sehingga seluruh lokus program memiliki dasar formal dalam membentuk dan menjalankan sekolah lapang di tingkat desa. Terbitnya SK tersebut menunjukkan adanya pengakuan dari pemerintah desa terhadap keberadaan sekolah lapang sebagai bagian dari proses penguatan inklusi sosial dan akuntabilitas sosial. Dengan demikian, sekolah lapang tidak hanya diposisikan sebagai kegiatan pelatihan warga yang bersifat sementara, tetapi mulai memperoleh kedudukan kelembagaan sebagai wadah belajar, ruang konsolidasi warga, dan instrumen pengorganisasian sosial di desa.

Pengakuan formal melalui SK juga memberi posisi yang lebih jelas bagi pengurus sekolah lapang dalam menjalankan kegiatan, menyusun kebutuhan pelatihan, merumuskan usulan, dan membangun komunikasi dengan pemerintah desa maupun kelembagaan desa lainnya. Dalam konteks ini, SK menjadi dasar administratif sekaligus sosial bagi sekolah lapang untuk bergerak dari sekadar forum kegiatan menuju ruang *community learning* yang lebih terstruktur. Melalui dasar kelembagaan tersebut, pengurus sekolah lapang memiliki legitimasi untuk mengorganisasi warga, membawa isu kelompok perempuan, penyandang disabilitas, kelompok rentan, dan kelompok marginal, serta mendorong agar aspirasi warga dapat masuk ke

dalam proses perencanaan pembangunan desa. Temuan ini memperlihatkan bahwa pelembagaan sekolah lapang menjadi fondasi awal bagi penguatan partisipasi warga dan praktik akuntabilitas sosial di tingkat desa.

Pelembagaan sekolah lapang menunjukkan bahwa ruang belajar warga mulai memperoleh tempat yang lebih jelas dalam aktivitas pembangunan desa. Melalui sekolah lapang, isu inklusi sosial dan akuntabilitas sosial tidak hanya hadir sebagai materi program, tetapi mulai masuk ke dalam proses pembelajaran, diskusi, pelatihan, dan pendampingan warga di tingkat desa. Temuan ini memperlihatkan bahwa sekolah lapang menjadi wadah yang mempertemukan warga, pemerintah desa, Badan Permusyawaratan Desa (BPD), serta kelembagaan desa lainnya dalam satu ruang pembelajaran bersama. Dengan posisi tersebut, sekolah lapang membuka ruang bagi warga untuk mengenali persoalan desa, menyampaikan kebutuhan kelompok perempuan, penyandang disabilitas, kelompok rentan, dan kelompok marginal, serta membangun kesadaran bersama mengenai pentingnya tata kelola desa yang lebih partisipatif dan akuntabel.

Pelembagaan sekolah lapang juga mengindikasikan adanya dasar awal bagi keberlanjutan kegiatan setelah program pendampingan selesai. Pengakuan formal melalui SK, pembentukan pengurus, serta pelaksanaan kegiatan berbasis kebutuhan warga menjadi dasar bagi sekolah lapang untuk tetap berfungsi sebagai ruang konsolidasi dan pembelajaran komunitas di desa. Dalam konteks hasil penelitian ini, pelembagaan tersebut tidak secara otomatis menjamin keberlanjutan, tetapi memperlihatkan adanya fondasi kelembagaan yang dapat digunakan untuk memperkuat partisipasi warga secara lebih terarah. Selain itu, keberadaan sekolah lapang yang telah dilembagakan membuka jalan bagi proses berikutnya, yaitu advokasi perencanaan desa, terutama dalam mendorong agar usulan kelompok warga dapat masuk ke dalam dokumen RKPDes dan APBDes.

Representasi Kelompok Warga dalam Pengurus Sekolah Lapang

Representasi kelompok warga dalam struktur pengurus Sekolah Lapang menjadi indikator penting untuk membaca sejauh mana prinsip inklusi sosial benar-benar dihadirkan dalam pelaksanaan program. Inklusi sosial tidak hanya dapat dilihat dari banyaknya kegiatan yang dilaksanakan, tetapi juga dari siapa saja yang diberi ruang untuk terlibat, mengambil peran, dan menjadi bagian dari proses pembelajaran bersama di tingkat desa. Dalam konteks ini, komposisi pengurus Sekolah Lapang memperlihatkan apakah program telah membuka ruang partisipasi bagi perempuan, kelompok marginal, kelompok rentan, penyandang disabilitas, masyarakat umum, serta unsur kelembagaan desa. Dengan demikian, Sekolah Lapang tidak hanya berfungsi sebagai ruang pelatihan, tetapi juga sebagai ruang sosial yang mempertemukan berbagai unsur warga desa dalam proses penguatan

kapasitas, pembelajaran komunitas, dan advokasi pembangunan desa yang lebih inklusif dan akuntabel.

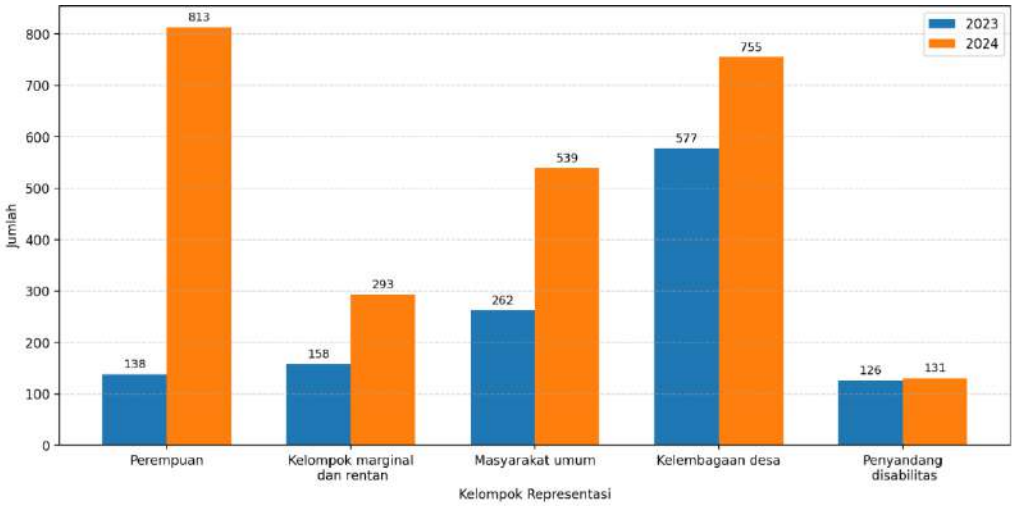
Selama pelaksanaan program tahun 2023–2024, Sekolah Lapang di 224 desa dampingan melibatkan sebanyak 4.541 orang pengurus. Jumlah tersebut terdiri atas 2.147 orang pengurus pada tahun 2023 dan meningkat menjadi 2.394 orang pengurus pada tahun 2024. Peningkatan jumlah pengurus pada tahun kedua memperlihatkan adanya perluasan partisipasi warga dalam struktur Sekolah Lapang, terutama setelah program melakukan penyesuaian strategi pendampingan, memperluas pelibatan warga, dan memperkuat posisi Sekolah Lapang sebagai ruang pembelajaran komunitas di desa. Dengan cakupan tersebut, Sekolah Lapang tidak hanya menjadi kegiatan program yang bersifat sementara, tetapi mulai membentuk struktur sosial yang melibatkan warga dalam proses penguatan kapasitas, penyusunan usulan, dan advokasi pembangunan desa.

Dari aspek gender, keterlibatan perempuan dalam struktur pengurus Sekolah Lapang menunjukkan peningkatan yang cukup menonjol. Pada tahun 2023, jumlah perempuan yang terlibat sebagai pengurus tercatat sebanyak 138 orang atau 6% dari total pengurus Sekolah Lapang pada tahun tersebut. Pada tahun 2024, jumlah tersebut meningkat menjadi 813 orang atau 34%. Peningkatan ini mengindikasikan bahwa Sekolah Lapang mulai membuka ruang partisipasi yang lebih luas bagi perempuan dalam proses pembelajaran komunitas, penyusunan usulan kegiatan, serta advokasi pembangunan desa. Meskipun demikian, keterlibatan perempuan tidak cukup hanya dibaca dari aspek jumlah, tetapi juga perlu dilihat dari sejauh mana perempuan memiliki peran aktif dalam menyampaikan kebutuhan, memengaruhi keputusan, dan mendorong isu inklusi sosial masuk ke dalam agenda pembangunan desa.

Representasi kelompok marginal dan rentan dalam struktur pengurus Sekolah Lapang juga menunjukkan adanya peningkatan. Pada tahun 2023, kelompok marginal dan rentan yang terlibat sebagai pengurus berjumlah 158 orang atau 5% dari total pengurus pada tahun tersebut. Pada tahun 2024, jumlah tersebut meningkat menjadi 293 orang atau 12%. Data ini memperlihatkan bahwa Sekolah Lapang tidak hanya melibatkan aktor formal desa atau kelompok yang selama ini sudah aktif dalam forum pembangunan, tetapi juga mulai membuka ruang bagi kelompok warga yang berpotensi kurang terwakili, seperti warga miskin, lansia, kelompok rentan sosial, serta warga yang selama ini memiliki keterbatasan akses dalam proses musyawarah desa. Meskipun demikian, kategori kelompok marginal dan rentan perlu dijelaskan secara lebih operasional agar pembaca dapat memahami siapa saja yang termasuk di dalamnya dan bagaimana bentuk keterlibatan mereka dalam proses pembelajaran, penyusunan usulan, serta advokasi pembangunan desa.

Selain kelompok perempuan serta kelompok marginal dan rentan, struktur pengurus Sekolah Lapang juga melibatkan unsur masyarakat umum dan kelembagaan desa. Pada tahun 2023, kelompok masyarakat yang terlibat sebagai pengurus tercatat sebanyak 262 orang atau 11%, sedangkan unsur kelembagaan desa berjumlah 577 orang atau 24%. Pada tahun 2024, keterlibatan kelompok masyarakat meningkat menjadi 539 orang atau 22%, sementara unsur kelembagaan desa mencapai 755 orang atau 31%. Komposisi ini menunjukkan bahwa Sekolah Lapang menjadi ruang pertemuan antara warga dan lembaga desa dalam proses pembelajaran, penguatan kapasitas, serta advokasi pembangunan. Keterlibatan kelembagaan desa penting untuk memperkuat legitimasi program dan membuka akses terhadap proses perencanaan desa, sedangkan keterlibatan masyarakat umum penting untuk memastikan bahwa Sekolah Lapang tidak hanya berjalan sebagai agenda administratif, tetapi juga tetap terhubung dengan kebutuhan, pengalaman, dan aspirasi warga di tingkat desa.

Keterlibatan penyandang disabilitas menjadi salah satu indikator penting dalam membaca dimensi inklusi sosial Sekolah Lapang. Pada tahun 2023, terdapat 126 penyandang disabilitas yang terlibat sebagai pengurus, terdiri atas 42 perempuan dan 84 laki-laki. Pada tahun 2024, jumlah penyandang disabilitas yang terlibat meningkat menjadi 131 orang, meskipun secara persentase berada pada angka sekitar 5% karena jumlah total pengurus Sekolah Lapang juga mengalami peningkatan. Data ini menunjukkan bahwa Sekolah Lapang mulai menyediakan ruang partisipasi bagi penyandang disabilitas dalam struktur pengurus dan proses pembelajaran komunitas di desa. Namun, keterlibatan tersebut perlu dijelaskan lebih lanjut, terutama terkait bentuk peran yang dijalankan, aksesibilitas forum, serta sejauh mana penyandang disabilitas dapat menyampaikan kebutuhan dan ikut memengaruhi usulan kegiatan pembangunan desa.



Gambar 1 Representasi Kelompok Warga dalam Struktur Pengurus Sekolah Lapang Tahun 2023–2024

Gambar 1 memperlihatkan adanya peningkatan representasi kelompok warga dalam struktur pengurus Sekolah Lapang pada tahun 2024 dibandingkan tahun 2023. Peningkatan paling menonjol terlihat pada keterlibatan perempuan, dari 138 orang pada tahun 2023 menjadi 813 orang pada tahun 2024. Keterlibatan kelompok marginal dan rentan, masyarakat umum, serta kelembagaan desa juga mengalami peningkatan, yang menunjukkan bahwa struktur Sekolah Lapang mulai melibatkan unsur warga yang lebih beragam. Sementara itu, keterlibatan penyandang disabilitas relatif stabil, dari 126 orang pada tahun 2023 menjadi 131 orang pada tahun 2024. Secara keseluruhan, visual ini memperjelas bahwa Sekolah Lapang tidak hanya membentuk struktur kepengurusan secara administratif, tetapi juga mulai memperluas ruang representasi warga dalam proses pembelajaran dan advokasi pembangunan desa.

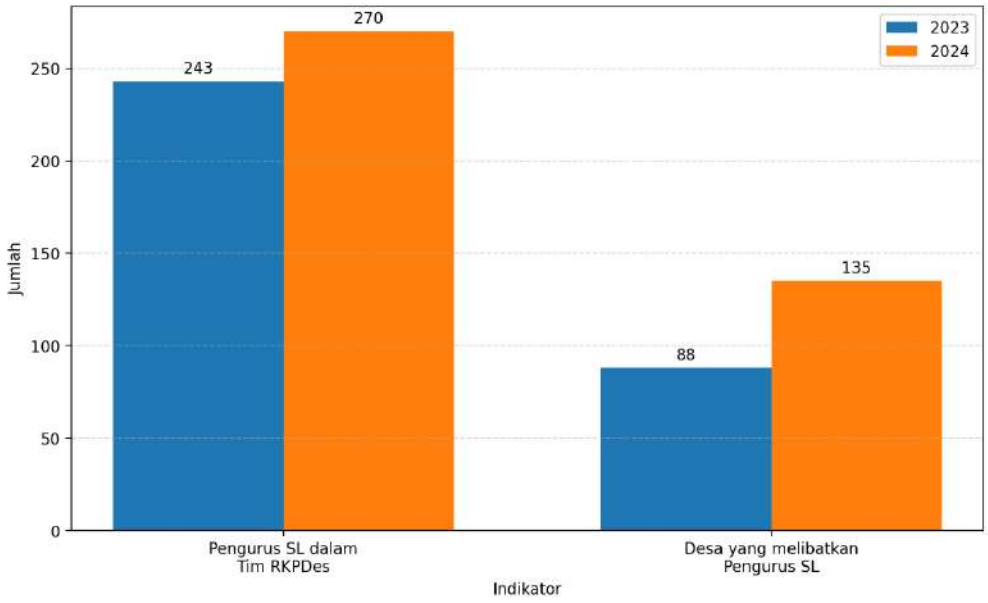
Secara umum, komposisi pengurus Sekolah Lapang memperlihatkan adanya perluasan representasi warga dalam struktur program. Peningkatan keterlibatan perempuan, kelompok marginal dan rentan, masyarakat umum, kelembagaan desa, serta penyandang disabilitas menunjukkan bahwa Sekolah Lapang mulai berfungsi sebagai ruang sosial yang relatif inklusif dalam pembangunan desa. Namun, representasi dalam bentuk angka belum cukup untuk membuktikan bahwa inklusi sosial telah berlangsung secara substantif. Data tersebut perlu dibaca sebagai indikator awal yang masih harus diperkuat dengan penjelasan mengenai peran nyata masing-masing kelompok dalam proses pembelajaran, penyusunan usulan kegiatan, pengambilan keputusan, dan advokasi RKPDes. Dengan demikian, keberhasilan Sekolah Lapang tidak hanya diukur dari banyaknya kelompok

warga yang masuk dalam struktur pengurus, tetapi juga dari sejauh mana mereka benar-benar memperoleh ruang untuk menyampaikan aspirasi, memengaruhi agenda, dan terlibat dalam proses pembangunan desa secara aktif.

Sekolah Lapang sebagai Kanal Advokasi dalam Perencanaan Desa

Sekolah Lapang dalam program P3PD tidak hanya dapat dipahami sebagai ruang pelatihan atau pembelajaran komunitas, tetapi juga sebagai kanal advokasi warga dalam perencanaan pembangunan desa. Keberhasilan Sekolah Lapang tidak cukup diukur dari banyaknya kegiatan yang dilaksanakan, melainkan juga dari kemampuannya mengidentifikasi kebutuhan warga, merumuskan usulan kegiatan, dan mendorong agar aspirasi tersebut masuk ke dalam mekanisme formal perencanaan desa. Dalam konteks ini, keterlibatan pengurus Sekolah Lapang dalam Tim Penyusun RKPDes menjadi indikator penting bahwa proses pembelajaran warga mulai terhubung dengan ruang pengambilan keputusan di tingkat desa. Dengan demikian, Sekolah Lapang berperan sebagai jembatan antara kebutuhan masyarakat, terutama kelompok perempuan, kelompok rentan, kelompok marginal, dan penyandang disabilitas, dengan agenda pembangunan desa yang lebih inklusif dan akuntabel.

Data program menunjukkan bahwa keterlibatan pengurus Sekolah Lapang dalam Tim Penyusun RKPDes mengalami peningkatan dari tahun 2023 ke tahun 2024. Pada tahun 2023, terdapat 243 pengurus Sekolah Lapang yang terlibat dalam Tim Penyusun RKPDes di 88 desa. Pada tahun 2024, jumlah tersebut meningkat menjadi 270 pengurus Sekolah Lapang yang terlibat di 135 desa. Peningkatan ini memperlihatkan bahwa Sekolah Lapang mulai memperoleh ruang yang lebih luas dalam proses perencanaan desa, terutama dalam mendorong agar usulan warga tidak hanya berhenti sebagai hasil diskusi atau pelatihan, tetapi dapat dibawa ke dalam forum dan dokumen perencanaan pembangunan desa. Dengan keterlibatan tersebut, pengurus Sekolah Lapang mulai berperan sebagai penghubung antara kebutuhan warga di tingkat komunitas dan proses penyusunan agenda pembangunan desa yang lebih formal.



Gambar 2 Keterlibatan Pengurus Sekolah Lapang dalam Tim Penyusun RKPDes Tahun 2023–2024

Gambar 2 menunjukkan bahwa keterlibatan pengurus Sekolah Lapang dalam proses perencanaan desa mengalami peningkatan pada tahun 2024 dibandingkan tahun 2023. Jumlah pengurus Sekolah Lapang yang terlibat dalam Tim Penyusun RKPDes meningkat dari 243 orang pada tahun 2023 menjadi 270 orang pada tahun 2024. Peningkatan yang lebih menonjol terlihat pada jumlah desa yang melibatkan pengurus Sekolah Lapang, yaitu dari 88 desa pada tahun 2023 menjadi 135 desa pada tahun 2024. Data ini memperlihatkan bahwa Sekolah Lapang tidak hanya berfungsi sebagai ruang pembelajaran warga, tetapi juga mulai memperoleh tempat dalam mekanisme formal perencanaan desa. Dengan demikian, keterlibatan tersebut dapat dibaca sebagai indikator bahwa Sekolah Lapang mulai berperan sebagai kanal advokasi warga dalam mendorong pembangunan desa yang lebih partisipatif, inklusif, dan akuntabel.

Peningkatan jumlah desa yang melibatkan pengurus Sekolah Lapang dalam Tim Penyusun RKPDes menjadi temuan penting dalam membaca posisi Sekolah Lapang sebagai kanal advokasi warga. Jika pada tahun 2023 keterlibatan tersebut terjadi di 88 desa, maka pada tahun 2024 jumlahnya meningkat menjadi 135 desa. Peningkatan ini menunjukkan bahwa Sekolah Lapang tidak hanya berkembang sebagai forum pembelajaran dan penguatan kapasitas warga, tetapi juga mulai diterima sebagai bagian dari proses perencanaan pembangunan desa. Dengan masuknya pengurus Sekolah Lapang ke dalam Tim Penyusun RKPDes, aspirasi kelompok warga memiliki

peluang yang lebih besar untuk dibawa ke ruang formal, dipertimbangkan dalam penyusunan prioritas pembangunan, dan diarahkan agar masuk ke dalam dokumen perencanaan desa. Temuan ini memperlihatkan adanya perluasan kanal advokasi dari ruang komunitas menuju ruang

Temuan ini juga menunjukkan adanya pergeseran bentuk partisipasi warga dari ruang informal menuju ruang formal dalam tata kelola desa. Pada tahap awal, partisipasi warga dalam Sekolah Lapang dapat dipahami sebagai partisipasi informal melalui kegiatan pelatihan, diskusi komunitas, identifikasi kebutuhan, dan penyusunan usulan kegiatan. Namun, ketika pengurus Sekolah Lapang mulai terlibat dalam Tim Penyusun RKPDes, partisipasi tersebut tidak lagi berhenti pada ruang pembelajaran, melainkan bergerak masuk ke dalam mekanisme resmi perencanaan pembangunan desa. Pergeseran ini penting karena RKPDes memiliki posisi strategis dalam menentukan prioritas program, arah penggunaan anggaran, serta agenda pembangunan desa pada tahun berjalan. Oleh karena itu, keterlibatan pengurus Sekolah Lapang dalam Tim Penyusun RKPDes dapat dibaca sebagai salah satu capaian penting dalam memperkuat posisi warga, khususnya kelompok yang selama ini kurang terwakili, agar dapat terlibat lebih dekat dalam proses pengambilan keputusan pembangunan desa.

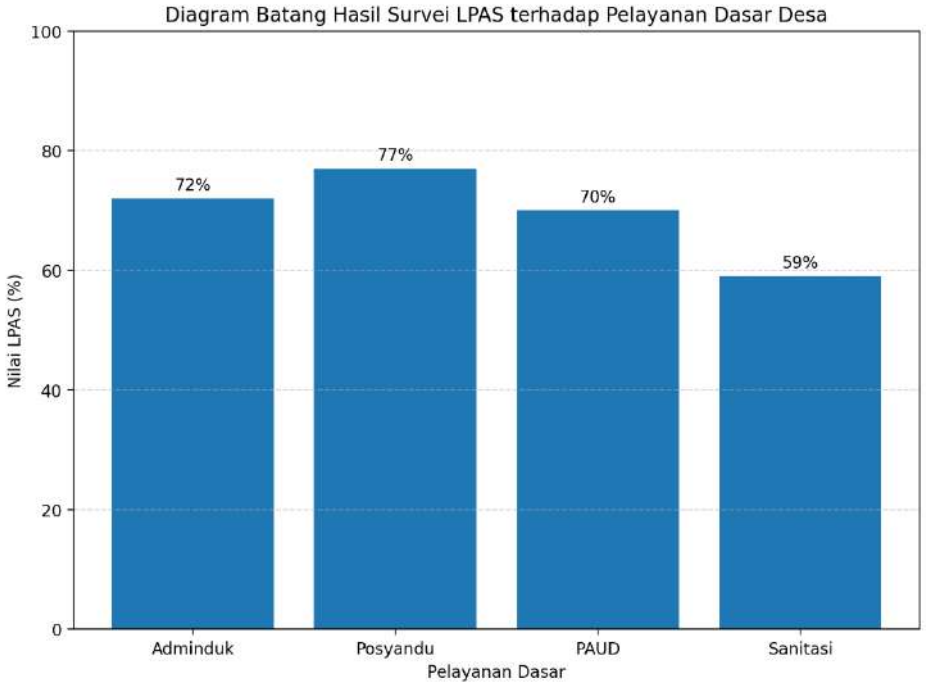
Meskipun demikian, keterlibatan pengurus Sekolah Lapang dalam Tim Penyusun RKPDes belum otomatis menunjukkan bahwa seluruh usulan warga telah diakomodasi dalam dokumen perencanaan desa. Data keterlibatan tersebut memang menjadi indikator kuat bahwa Sekolah Lapang mulai masuk ke ruang formal perencanaan, tetapi penulis tetap perlu menjelaskan lebih lanjut bagaimana bentuk keterlibatan pengurus Sekolah Lapang dalam proses tersebut. Hal ini mencakup jenis usulan yang dibawa, mekanisme penyampaian usulan, posisi pengurus Sekolah Lapang dalam forum penyusunan RKPDes, serta sejauh mana usulan tersebut benar-benar masuk ke dalam dokumen RKPDes atau APBDes. Dengan penjelasan tersebut, analisis tidak berhenti pada jumlah keterlibatan, tetapi juga mampu menunjukkan kualitas pengaruh Sekolah Lapang dalam mendorong perencanaan desa yang lebih partisipatif, inklusif, dan akuntabel.

Akuntabilitas Sosial dalam Pelayanan Dasar Desa

Survei pelayanan dasar desa melalui Lembar Penilaian Akuntabilitas Sosial atau LPAS digunakan untuk membaca kualitas pelayanan dasar dari perspektif warga. Instrumen ini penting karena memberikan ruang bagi warga untuk menilai pengalaman mereka terhadap layanan yang diterima di desa, terutama pada layanan administrasi kependudukan, posyandu, PAUD, dan sanitasi. Dalam konteks program P3PD, LPAS tidak hanya berfungsi sebagai alat pengukuran kepuasan layanan, tetapi juga sebagai instrumen akuntabilitas sosial yang menghubungkan penilaian warga dengan

kebutuhan perbaikan tata kelola pelayanan desa. Dengan demikian, akuntabilitas sosial tidak hanya dipahami sebagai keterbukaan informasi atau partisipasi dalam forum desa, tetapi juga sebagai kemampuan warga untuk menilai, mengawasi, memberi umpan balik, dan mendorong pemerintah desa memperbaiki layanan dasar yang langsung berdampak pada kehidupan masyarakat.

Hasil survei LPAS menunjukkan adanya variasi tingkat kepuasan warga terhadap empat jenis pelayanan dasar desa. Pelayanan Posyandu memperoleh nilai tertinggi, yaitu 77%, disusul pelayanan administrasi kependudukan sebesar 72%. Sementara itu, pelayanan PAUD memperoleh nilai 70%, sedangkan pelayanan sanitasi memperoleh nilai terendah, yaitu 59%. Berdasarkan kategori penilaian yang digunakan, pelayanan Posyandu dan administrasi kependudukan berada dalam kategori memuaskan, sementara pelayanan PAUD dan sanitasi berada dalam kategori cukup memuaskan. Perbedaan nilai ini memperlihatkan bahwa kualitas pelayanan dasar di desa lokus program belum sepenuhnya merata, sehingga masih diperlukan penguatan akuntabilitas sosial, terutama pada layanan yang memperoleh penilaian lebih rendah.



Gambar 3 Hasil Survei LPAS terhadap Pelayanan Dasar Desa

Gambar 3 memperlihatkan hasil survei LPAS terhadap empat jenis pelayanan dasar desa. Pelayanan posyandu memperoleh nilai tertinggi sebesar 77%, diikuti administrasi kependudukan sebesar 72%. Sementara itu, pelayanan PAUD memperoleh nilai 70%, sedangkan sanitasi memperoleh nilai terendah sebesar 59%. Perbedaan nilai ini menunjukkan bahwa kualitas pelayanan dasar desa belum sepenuhnya merata. Layanan posyandu dan administrasi kependudukan menunjukkan capaian yang relatif lebih baik, sedangkan layanan PAUD dan sanitasi masih perlu mendapatkan perhatian lebih serius, terutama karena keduanya berada pada kategori cukup memuaskan.

Nilai pelayanan Posyandu dan administrasi kependudukan menunjukkan capaian yang relatif lebih baik dibandingkan dua layanan dasar lainnya. Pelayanan Posyandu memperoleh nilai 77%, sedangkan administrasi kependudukan memperoleh nilai 72%. Capaian ini mengindikasikan bahwa kedua layanan tersebut telah memiliki tingkat penerimaan yang cukup baik dari warga di desa lokus program. Namun, karena keduanya masih berada pada kategori memuaskan dan belum mencapai kategori sangat memuaskan, layanan Posyandu dan administrasi kependudukan tetap memerlukan penguatan. Penguatan tersebut terutama berkaitan dengan keterjangkauan layanan, konsistensi pelaksanaan, keterbukaan informasi, kemudahan akses bagi kelompok rentan, serta kemampuan pemerintah desa dan penyedia layanan dalam merespons kebutuhan warga secara lebih cepat dan tepat.

Berbeda dengan Posyandu dan administrasi kependudukan, pelayanan PAUD dan sanitasi menunjukkan capaian yang masih perlu diperkuat. Pelayanan PAUD memperoleh nilai 70%, sehingga berada pada batas atas kategori cukup memuaskan, sedangkan pelayanan sanitasi memperoleh nilai 59% dan menjadi layanan dengan nilai terendah di antara empat layanan dasar yang disurvei. Kondisi ini menunjukkan bahwa akuntabilitas sosial dalam pelayanan dasar desa masih menghadapi tantangan, terutama pada layanan yang berkaitan dengan pendidikan anak usia dini dan kualitas lingkungan hidup warga. Rendahnya nilai sanitasi perlu mendapatkan perhatian khusus karena sanitasi berhubungan langsung dengan kesehatan masyarakat, kebersihan lingkungan, kenyamanan hidup, serta kesejahteraan dasar warga desa. Dengan demikian, hasil LPAS tidak hanya memperlihatkan variasi kualitas pelayanan, tetapi juga memberi sinyal bahwa pemerintah desa bersama warga perlu memperkuat mekanisme evaluasi, umpan balik, dan tindak lanjut perbaikan layanan, khususnya pada sektor PAUD dan sanitasi.

Hasil LPAS memperlihatkan bahwa akuntabilitas sosial dalam pelayanan dasar desa masih perlu diperkuat melalui mekanisme penilaian, umpan balik, dan tindak lanjut yang lebih sistematis. Melalui LPAS, warga tidak hanya

ditempatkan sebagai penerima layanan, tetapi juga diberi ruang untuk menilai kualitas layanan yang mereka terima secara langsung. Penilaian warga terhadap layanan administrasi kependudukan, Posyandu, PAUD, dan sanitasi menjadi dasar penting untuk melihat bagian mana dari pelayanan desa yang sudah berjalan relatif baik dan bagian mana yang masih membutuhkan perbaikan. Dengan demikian, LPAS dapat menjadi instrumen yang memperkuat hubungan antara warga dan pemerintah desa, terutama dalam mendorong pelayanan yang lebih responsif, terbuka, dan sesuai dengan kebutuhan masyarakat. Data ini juga menunjukkan bahwa akuntabilitas sosial tidak cukup berhenti pada tersedianya forum partisipasi, tetapi harus diarahkan pada perbaikan nyata terhadap layanan dasar yang dirasakan langsung oleh warga desa.

Meskipun hasil LPAS memberikan gambaran penting mengenai kualitas pelayanan dasar desa, penulis tetap perlu menjelaskan secara lebih rinci metode pengumpulan data survei yang digunakan. Penjelasan tersebut mencakup jumlah desa yang disurvei pada setiap jenis layanan, jumlah responden, teknik pemilihan responden, indikator penilaian, serta cara penghitungan skor akhir. Hal ini penting karena cakupan survei pada masing-masing layanan dapat berbeda, sehingga hasil LPAS perlu dibaca secara proporsional dan tidak digeneralisasi secara berlebihan. Dengan adanya penjelasan metodologis yang lebih jelas, data LPAS akan memiliki dasar analisis yang lebih kuat untuk menunjukkan kondisi akuntabilitas sosial dalam pelayanan dasar desa. Selain itu, penjelasan tersebut juga membantu pembaca memahami bahwa angka kepuasan layanan bukan sekadar hasil survei, tetapi merupakan bagian dari proses penilaian warga terhadap kualitas pelayanan yang mereka terima.

Secara umum, hasil survei LPAS menunjukkan bahwa kualitas pelayanan dasar desa di lokus program belum sepenuhnya merata. Pelayanan Posyandu dan administrasi kependudukan memperoleh penilaian yang relatif lebih baik, sedangkan pelayanan PAUD dan sanitasi masih berada pada kategori cukup memuaskan. Temuan ini memperlihatkan bahwa akuntabilitas sosial dalam pelayanan dasar desa masih perlu diperkuat, terutama pada layanan sanitasi dan PAUD yang langsung berkaitan dengan kualitas hidup warga. Dengan demikian, hasil LPAS dapat menjadi dasar bagi pemerintah desa, pengurus Sekolah Lapang, dan warga untuk menyusun agenda perbaikan layanan dasar yang lebih responsif terhadap kebutuhan masyarakat. Perbaikan tersebut tidak hanya perlu diarahkan pada peningkatan nilai layanan, tetapi juga pada penguatan mekanisme penilaian warga, keterbukaan informasi, tindak lanjut keluhan, serta kolaborasi antara pemerintah desa dan masyarakat dalam memastikan pelayanan dasar berjalan lebih inklusif dan akuntabel.

Diskusi: Penguatan Inklusi Sosial dan Akuntabilitas Sosial Desa melalui Pendekatan Sekolah Lapang

Pelembagaan Sekolah Lapang melalui penerbitan Surat Keputusan Kepala Desa di 224 desa dampingan menunjukkan bahwa ruang belajar warga mulai memperoleh legitimasi dalam tata kelola desa. Temuan ini tidak hanya dapat dibaca sebagai capaian administratif, tetapi juga sebagai dasar formal bagi pengurus Sekolah Lapang untuk menjalankan kegiatan, menyusun kebutuhan pelatihan, membangun komunikasi dengan pemerintah desa, serta mendorong isu inklusi sosial dan akuntabilitas sosial masuk ke dalam agenda pembangunan desa. Dengan adanya dasar kelembagaan tersebut, Sekolah Lapang memiliki posisi yang lebih jelas sebagai ruang konsolidasi warga, ruang pembelajaran komunitas, dan instrumen awal untuk memperkuat partisipasi dalam pembangunan desa. Namun, pelembagaan formal melalui SK belum otomatis menjamin keberlanjutan apabila tidak disertai dengan dukungan anggaran, komitmen pemerintah desa, kapasitas pengurus, dan keterlibatan aktif warga setelah program pendampingan selesai. Karena itu, makna penting pelembagaan Sekolah Lapang terletak pada kemampuannya menjadi fondasi awal bagi keberlanjutan ruang belajar warga yang lebih inklusif, partisipatif, dan akuntabel.

Subbagian ini membahas data representasi kelompok warga dalam pengurus Sekolah Lapang. Results menunjukkan adanya peningkatan keterlibatan perempuan, kelompok marginal/rentan, masyarakat umum, kelembagaan desa, dan penyandang disabilitas. Dalam Discussion, data ini perlu ditafsirkan sebagai indikator awal inklusi sosial.

Peningkatan keterlibatan perempuan, kelompok marginal dan rentan, masyarakat umum, kelembagaan desa, serta penyandang disabilitas dalam struktur pengurus Sekolah Lapang menunjukkan bahwa program mulai membuka ruang partisipasi yang lebih luas bagi berbagai unsur warga desa. Temuan ini dapat dibaca sebagai indikator awal inklusi sosial karena kelompok-kelompok yang selama ini berpotensi kurang terwakili dalam forum pembangunan mulai masuk ke dalam struktur kelembagaan Sekolah Lapang. Namun, dalam konteks discussion, peningkatan jumlah tersebut tidak boleh berhenti sebagai capaian kuantitatif semata. Representasi formal, yaitu tercatatnya kelompok warga sebagai pengurus, perlu dibedakan dari inklusi substantif, yaitu kondisi ketika kelompok tersebut benar-benar memiliki suara, mampu menyampaikan kebutuhan, terlibat dalam penyusunan usulan, ikut memengaruhi keputusan, dan berperan dalam advokasi pembangunan desa. Dengan demikian, data representasi pengurus Sekolah Lapang memperlihatkan adanya perluasan akses partisipasi, tetapi

kualitas inklusi sosial tetap perlu dilihat dari sejauh mana perempuan, kelompok rentan, kelompok marginal, masyarakat umum, kelembagaan desa, dan penyandang disabilitas memiliki peran aktif dalam proses pembelajaran, perencanaan, dan pengambilan keputusan di tingkat desa.

Temuan mengenai peningkatan representasi kelompok warga dalam pengurus Sekolah Lapang perlu dibaca secara kritis dalam kerangka perbedaan antara representasi formal dan inklusi substantif. Literatur tentang tata kelola partisipatif menunjukkan bahwa keberadaan kelompok marginal dalam struktur kelembagaan tidak otomatis membuat mereka memiliki pengaruh nyata dalam proses pengambilan keputusan. Acharya dan Zafarullah (2024), Bandauko et al. (2025), serta Dobbin dan Lubell (2021) menegaskan bahwa kelompok marginal sering tetap tersisih dalam alokasi sumber daya dan penentuan prioritas program karena dominasi elite, relasi kuasa lokal, dan hambatan kelembagaan. Dalam konteks ini, keterlibatan perempuan, kelompok marginal/rentan, masyarakat umum, kelembagaan desa, dan penyandang disabilitas dalam struktur pengurus Sekolah Lapang memang menunjukkan perluasan akses partisipasi, tetapi belum cukup untuk membuktikan bahwa inklusi sosial telah berlangsung secara substantif. Inklusi substantif baru dapat dikatakan terjadi apabila kelompok-kelompok tersebut tidak hanya tercatat sebagai pengurus, tetapi benar-benar memiliki ruang untuk menyampaikan kebutuhan, ikut menyusun usulan, memengaruhi keputusan, dan terlibat dalam advokasi pembangunan desa. Oleh karena itu, temuan penelitian ini sejalan dengan literatur yang menekankan bahwa partisipasi warga perlu didukung oleh desain kelembagaan yang adil, mekanisme agenda-setting yang terbuka, penguatan kapasitas, serta pendampingan masyarakat sipil agar representasi tidak berhenti sebagai simbol administratif, melainkan berubah menjadi pengaruh nyata dalam perencanaan pembangunan desa (Eikelenboom & Long, 2023; Yanou et al., 2025). Dalam posisi ini, Sekolah Lapang dapat dipahami sebagai instrumen awal untuk menjembatani representasi formal menuju inklusi substantif, sepanjang forum tersebut mampu mengatasi relasi kuasa lokal, membuka ruang bicara bagi kelompok rentan, dan memastikan aspirasi warga masuk ke dalam proses perencanaan desa.

Keterlibatan pengurus Sekolah Lapang dalam Tim Penyusun RKPDes menunjukkan bahwa Sekolah Lapang mulai berfungsi sebagai jembatan antara **community learning** dan perencanaan pembangunan desa. Temuan ini penting karena Sekolah Lapang tidak lagi hanya bergerak pada ruang pelatihan, diskusi, dan penguatan kapasitas warga, tetapi mulai terhubung dengan mekanisme formal penyusunan kebijakan desa. Data menunjukkan bahwa pada tahun 2023 terdapat 243 pengurus Sekolah Lapang yang terlibat dalam Tim Penyusun RKPDes di 88 desa, kemudian meningkat menjadi 270

pengurus di 135 desa pada tahun 2024. Peningkatan yang paling bermakna bukan hanya bertambahnya jumlah pengurus, tetapi bertambahnya jumlah desa yang membuka ruang bagi pengurus Sekolah Lapang dalam proses RKPDes. Hal ini memperlihatkan bahwa mekanisme Sekolah Lapang mulai diterima lebih luas sebagai bagian dari proses perencanaan desa. Dengan demikian, Sekolah Lapang dapat dipahami sebagai kanal yang menghubungkan pembelajaran komunitas dengan advokasi perencanaan, sehingga kebutuhan warga, termasuk kelompok perempuan, kelompok rentan, kelompok marginal, dan penyandang disabilitas, memiliki peluang lebih besar untuk masuk ke dalam agenda pembangunan desa.

Temuan bahwa pengurus Sekolah Lapang mulai terlibat dalam Tim Penyusun RKPDes dapat diperkuat dengan literatur tentang *community learning spaces* yang menekankan peran ruang belajar komunitas sebagai penghubung antara partisipasi akar rumput dan perencanaan pembangunan formal. Studi Bacheti et al. (2020) menunjukkan bahwa pendidikan nonformal dan aktivitas pembelajaran kolaboratif dapat menjadi media untuk memperkuat partisipasi warga dalam menghadapi persoalan pembangunan lokal, sedangkan Thacheen dan Lauzon (2006) menegaskan bahwa proses belajar informal di komunitas pedesaan mampu memperkuat pertukaran pengetahuan lokal dan ketahanan masyarakat. Dalam konteks tata kelola, Sebola-Samanyanga (2025) dan Illsley et al. (2010) juga menunjukkan bahwa ruang kolaboratif dapat menjembatani masyarakat lokal dengan struktur pemerintahan formal, terutama ketika forum komunitas mampu mempertemukan warga, aktor lokal, dan lembaga pemerintahan dalam proses perencanaan. Dengan demikian, peningkatan keterlibatan pengurus Sekolah Lapang dari 243 orang di 88 desa pada tahun 2023 menjadi 270 orang di 135 desa pada tahun 2024 tidak hanya menunjukkan bertambahnya partisipasi secara numerik, tetapi juga memperlihatkan bahwa Sekolah Lapang mulai berfungsi sebagai ruang transisi dari pembelajaran komunitas menuju advokasi perencanaan desa. Temuan ini juga sejalan dengan Bosworth et al. (2025) yang menekankan pentingnya penguatan partisipasi, representasi, dan akuntabilitas dalam kebijakan pembangunan pedesaan. Namun, sebagaimana diingatkan oleh Müller et al. (2020), partisipasi dalam tata kelola pedesaan dapat berubah menjadi ritual administratif apabila tidak benar-benar memengaruhi keputusan. Oleh karena itu, keterlibatan pengurus Sekolah Lapang dalam Tim RKPDes perlu dibaca sebagai capaian penting, tetapi tetap harus diuji dari kualitas pengaruhnya: apakah usulan warga benar-benar dibahas, diprioritaskan, dan masuk ke dalam dokumen RKPDes atau APBDes.

Keterlibatan pengurus Sekolah Lapang dalam Tim Penyusun RKPDes menunjukkan bahwa Sekolah Lapang mulai berfungsi sebagai jembatan

antara *community learning* dan perencanaan pembangunan desa. Temuan ini penting karena Sekolah Lapang tidak lagi hanya bergerak pada ruang pelatihan, diskusi, dan penguatan kapasitas warga, tetapi mulai terhubung dengan mekanisme formal penyusunan kebijakan desa. Pada tahun 2023, terdapat 243 pengurus Sekolah Lapang yang terlibat dalam Tim Penyusun RKPDes di 88 desa, kemudian meningkat menjadi 270 pengurus di 135 desa pada tahun 2024. Peningkatan ini memperlihatkan bahwa kanal advokasi Sekolah Lapang semakin meluas, terutama karena semakin banyak desa yang mulai menerima keterlibatan pengurus Sekolah Lapang dalam proses perencanaan desa. Dengan demikian, capaian paling penting bukan hanya bertambahnya jumlah pengurus yang terlibat, tetapi meluasnya posisi Sekolah Lapang sebagai ruang transisi dari pembelajaran komunitas menuju advokasi formal. Melalui keterlibatan tersebut, kebutuhan warga, termasuk kelompok perempuan, kelompok rentan, kelompok marginal, dan penyandang disabilitas, memiliki peluang lebih besar untuk dibawa ke dalam forum penyusunan prioritas pembangunan desa. Namun, keterlibatan ini tetap perlu dibaca secara kritis karena masuknya pengurus Sekolah Lapang ke dalam Tim Penyusun RKPDes belum otomatis menjamin bahwa seluruh usulan warga akan diterima dalam dokumen RKPDes atau APBDes. Oleh karena itu, keberhasilan Sekolah Lapang sebagai jembatan antara *community learning* dan perencanaan desa perlu dilihat dari sejauh mana pengurus mampu membawa usulan secara tertulis, memperjuangkan kebutuhan kelompok warga, memengaruhi pembahasan prioritas, dan mengawal hasil usulan hingga masuk ke dalam agenda pembangunan desa yang lebih inklusif, partisipatif, dan akuntabel.

Literatur tentang *community learning spaces* memperkuat temuan bahwa Sekolah Lapang dapat berfungsi sebagai ruang transisi dari partisipasi akar rumput menuju keterlibatan formal dalam perencanaan pembangunan desa. Nitschke dan Malvicini (2013) menunjukkan bahwa ruang belajar komunitas dapat mendorong pembelajaran transformatif karena warga tidak hanya diajak berdiskusi, tetapi juga merefleksikan kondisi mereka dan menyusun tindakan kolektif. Temuan serupa tampak dalam studi Ambruoso et al. (2022) dan Hove et al. (2023), yang menegaskan bahwa ruang belajar berbasis aksi dapat memperkuat suara warga dalam proses perencanaan, terutama ketika komunitas dilibatkan dalam identifikasi masalah, perumusan solusi, dan tindak lanjut bersama. Dalam konteks penelitian ini, keterlibatan pengurus Sekolah Lapang dalam Tim Penyusun RKPDes menunjukkan bahwa proses pembelajaran warga mulai bergerak melampaui forum informal menuju ruang formal pengambilan keputusan desa. Hal ini sejalan dengan Majogoro et al. (2025) yang menjelaskan bahwa kerangka partisipatif dapat menjembatani inisiatif komunitas dengan struktur tata kelola formal, serta

Le (2018) yang menunjukkan bahwa *Community Learning Centres* mampu memperkuat modal sosial dan kapasitas warga dalam pembangunan lokal. Dengan demikian, peningkatan keterlibatan pengurus Sekolah Lapang dari 243 orang di 88 desa pada tahun 2023 menjadi 270 orang di 135 desa pada tahun 2024 dapat dibaca sebagai indikasi bahwa Sekolah Lapang mulai bekerja sebagai mekanisme penghubung antara pembelajaran komunitas, advokasi warga, dan perencanaan desa. Namun, sebagaimana ditegaskan dalam literatur tentang partisipasi komunitas, keterlibatan formal baru bermakna apabila menghasilkan pengaruh nyata terhadap agenda pembangunan; karena itu, keberhasilan Sekolah Lapang perlu diukur dari sejauh mana usulan warga benar-benar dibahas, diprioritaskan, dan masuk ke dalam dokumen RKPDes atau APBDes.

Secara keseluruhan, temuan penelitian ini menunjukkan bahwa Sekolah Lapang memiliki potensi penting dalam mendorong pembangunan desa yang lebih inklusif dan akuntabel. Pelembagaan di 224 desa memberi dasar formal bagi keberlanjutan ruang belajar warga, peningkatan representasi kelompok warga menunjukkan terbukanya akses partisipasi, keterlibatan pengurus dalam Tim Penyusun RKPDes menunjukkan adanya pergeseran dari partisipasi informal menuju formal, dan LPAS memperlihatkan bahwa warga mulai memiliki instrumen untuk menilai pelayanan dasar desa. Namun, seluruh capaian tersebut tetap perlu diperkuat agar tidak berhenti sebagai capaian administratif. Kualitas keberhasilan Sekolah Lapang perlu dilihat dari sejauh mana forum ini mampu memperkuat suara kelompok rentan, memengaruhi prioritas pembangunan desa, mengawal usulan warga ke dalam RKPDes/APBDes, dan mendorong perbaikan pelayanan dasar. Dengan demikian, Sekolah Lapang dapat menjadi instrumen strategis bagi tata kelola desa apabila mampu mengubah pembelajaran warga menjadi pengaruh nyata dalam kebijakan dan pelayanan publik desa.

Simpulan

Sekolah Lapang dalam Program P3PD Lakpesdam PBNU menunjukkan kontribusi penting dalam penguatan inklusi sosial dan akuntabilitas sosial desa. Melalui pendekatan pembelajaran komunitas, Sekolah Lapang tidak hanya menjadi ruang pelatihan warga, tetapi juga berkembang sebagai wadah konsolidasi, penguatan kapasitas, dan penyampaian aspirasi kelompok warga dalam pembangunan desa. Temuan penelitian memperlihatkan bahwa isu inklusi sosial dan akuntabilitas sosial mulai memperoleh ruang yang lebih nyata melalui pelibatan perempuan, kelompok marginal, kelompok rentan, penyandang disabilitas, masyarakat umum, serta unsur kelembagaan desa dalam struktur pengurus Sekolah Lapang.

Keberhasilan program terlihat dari beberapa capaian utama, yaitu terbitnya Surat Keputusan Sekolah Lapang di 224 desa dampingan, terbentuknya pengurus Sekolah Lapang, meningkatnya keterlibatan warga dalam struktur program, terlaksananya kegiatan pendampingan, serta masuknya pengurus Sekolah Lapang ke dalam ruang perencanaan desa melalui Tim Penyusun RKPDes. Keterlibatan 243 pengurus di 88 desa pada tahun 2023 dan 270 pengurus di 135 desa pada tahun 2024 menunjukkan bahwa Sekolah Lapang mulai berfungsi sebagai kanal advokasi warga dalam proses perencanaan desa. Dengan demikian, Sekolah Lapang dapat dipahami sebagai jembatan antara pembelajaran komunitas dan tata kelola formal desa.

Namun, hasil survei LPAS menunjukkan bahwa kualitas pelayanan dasar desa belum sepenuhnya optimal. Layanan Posyandu dan administrasi kependudukan memperoleh penilaian yang relatif lebih baik, sedangkan PAUD dan terutama sanitasi masih memerlukan perhatian lebih serius. Temuan ini menunjukkan bahwa akuntabilitas sosial perlu terus diperkuat agar penilaian warga terhadap layanan dasar dapat ditindaklanjuti dalam agenda perbaikan desa. Keberlanjutan program membutuhkan pelembagaan yang lebih kuat melalui regulasi desa, dukungan pemerintah daerah, integrasi dengan RKPDes dan APBDes, serta penguatan kapasitas warga secara berkelanjutan agar Sekolah Lapang tidak berhenti sebagai kegiatan program, tetapi menjadi mekanisme tetap dalam pembangunan desa yang inklusif, partisipatif, dan akuntabel.

Daftar Pustaka

Acharya, K. K., & Zafarullah, H. (2024). Whither Demarginalization, Inclusion and Effectiveness? Challenges of Local Government Planning in Nepal. *Millennial Asia*, *15*(2), 216–235. https://doi.org/10.1177/09763996221107116

Adi, S., Suhartono, J., & Janawir. (2017). Smart village geographic information system (GIS) development in Indonesia and its analogous approaches. *2017 International Conference on Information Management and Technology (ICIMTech)*, *2018-Janua*, 65–70. https://doi.org/10.1109/ICIMTech.2017.8273513

Aji, J. S., Rahmawati, D. E., Anggraini, O., & Astuti, N. (2025). Utilization of village funds and community participation in tourism development in Malangjiwan Village, Kebonarum Sub-District, Klaten District. *IOP Conference Series: Earth and Environmental Science*, *1564*(1), 12111. https://doi.org/10.1088/1755-1315/1564/1/012111

Alhari, M. I., Witarsyah, D., Nugraha, R. A., Nuraliza, H., Azzahra, S. F., & Rismadewi, K. A. (2022). Developing IT Strategic Transformation of Smart Village Concept for Indonesian Village Model. *2022 International Conference Advancement in Data Science, E-Learning and Information Systems (ICADEIS)*, 1–6. https://doi.org/10.1109/ICADEIS56544.2022.10037570

Antlöv, H., Wetterberg, A., & Dharmawan, L. (2016). Village governance, community life, and the 2014 Village Law in Indonesia. *Bulletin of Indonesian Economic Studies*, *52*(2), 161–183. https://doi.org/10.1080/00074918.2015.1129047

Bacheti, L., Loureiro, A., Cristóvão, A., & Salles, A. (2020). Educação de jovens e adultos e desenvolvimento local em comunidades quilombolas rurais brasileiras. *Revista Portuguesa de Educação*, *33*(1), 174–197. https://doi.org/10.21814/rpe.15899

Badan Pusat Statistik. (2024). *Statistik Potensi Desa Indonesia 2024*. Badan Pusat Statistik. https://www.bps.go.id/id/publication/2024/12/10/2f5217e2d6a695a0830290a7/statistik-potensi-desa-indonesia-2024.html

Badan Pusat Statistik. (2025a). *Hasil Survei Penduduk Antar Sensus (SUPAS 2025)*. Badan Pusat Statistik. https://web-api.bps.go.id/download.php?f=jCcnPLYcr78kBynqUJT1xjFkajltREdMOTdDVU5HbXhqS1ExRWhPNkJRNjJVeTVWU1RoNFRPbE1oNGliV2diaUp4aU92YkF4OGp5K3BKQnRQUVg5VjFEU0gxQVE2N0RHem5mZk0ySnlhWUMrTks5dDVFY1VVd2x1bjFmTnYzRmlPYXZwKzFlY3d1bWRsZjloSFJFQ0lMMlRsbXVnbjJjaE

Badan Pusat Statistik. (2025b). *Persentase penduduk miskin September 2025 turun menjadi 8,25 persen*. Badan Pusat Statistik. https://www.bps.go.id/id/pressrelease/2026/02/05/2536/persentase-penduduk-miskin-september-2025-turun--menjadi-8-25-persen-.html

Bandauko, E., Asare, A. B., Adjaison, D., & Arku, G. (2025). On Their Own Terms: How Informal Settlement Residents Interpret Urban Inclusion and Exclusion Within the Context of Participatory Mechanisms. *Urban Affairs Review*, *61*(5), 1448–1485. https://doi.org/10.1177/10780874251327088

Bosworth, G., McAreavey, R., & Kennedy, M. (2025). Social Innovation in Rural Development Policy: Strengthening Participation, Representation and Accountability. *European Countryside*, *17*(3), 412–430. https://doi.org/10.2478/euco-2025-0021

D'Ambruoso, L., Mabetha, D., Twine, R., van der Merwe, M., Hove, J., Goosen, G., Sigudla, J., & Witter, S. (2022). 'Voice needs teeth to have bite'! Expanding community-led multisectoral action-learning to address alcohol and drug abuse in rural South Africa. *PLOS Global Public Health*, *2*(10), e0000323. https://doi.org/10.1371/journal.pgph.0000323

Damayanti, R. A., & Syarifuddin, S. (2020). The inclusiveness of community participation in village development planning in Indonesia. *Development in Practice*, *30*(5), 624–634. https://doi.org/10.1080/09614524.2020.1752151

Eikelenboom, M., & Long, T. B. (2023). Breaking the Cycle of Marginalization: How to Involve Local Communities in Multi-stakeholder Initiatives? *Journal of Business Ethics*, *186*(1), 31–62. https://doi.org/10.1007/s10551-022-05252-5

Emerllahu, V., & Bogataj, D. (2024). Smart Villages as infrastructure of rural areas: Literature review and research agenda. *IFAC-PapersOnLine*, *58*(3), 268–273. https://doi.org/10.1016/j.ifacol.2024.07.162

Essa-Hadad, J., Murdoch-Eaton, D., & Rudolf, M. C. J. (2015). What impact does community service learning have on medical students' appreciation of population health? *Public Health*, *129*(11), 1444–1451. https://doi.org/10.1016/j.puhe.2015.05.009

Fisu, A. A., Lakatupa, G., Hafid, Z. A., Umar, F., Fathussalam, A., Nurjannah, N., Didiharyono, D., Pratama, A. A., & Dahlan, A. (2024). Kambo tourism village masterplan: Community participation in tourism development. *Journal of Infrastructure, Policy and Development*, *8*(12), 8978. https://doi.org/10.24294/jipd.v8i12.8978

Green-Thompson, L. P., McInerney, P., & Woollard, B. (2017). The social accountability of doctors: A relationship based framework for understanding emergent community concepts of caring. *BMC Health Services Research*, *17*, 269. https://doi.org/10.1186/s12913-017-2239-7

Hove, J., Mabetha, D., van der Merwe, M., Twine, R., Kahn, K., Witter, S., & D'Ambruoso, L. (2023). Participatory action research to address lack of safe water, a community-nominated health priority in rural South Africa. *PLOS ONE*, *18*(7), e0288524. https://doi.org/10.1371/journal.pone.0288524

IBRAHIM, I. (2023). VILLAGE ECONOMIC DEVELOPMENT STRATEGIES THROUGH SUSTAINABLE VILLAGE-OWNED ENTERPRISES. THE GOLD MINING AREA IN WEST SUMBAWA, INDONESIA. *Revue Roumaine de Géographie / Romanian Journal of Geography*, *67*(2), 163–170. https://doi.org/10.59277/RRG.2023.2.04

Illsley, B., Jackson, T., Curry, J., & Rapaport, E. (2010). Community Innovation in the Soft Spaces of Planning. *International Planning Studies*, *15*(4), 303–319. https://doi.org/10.1080/13563475.2010.517288

Khusaini, K., Bastian, A. F., Latuconsina, H., & Pratama, R. (2023). Boosting the quality of life through additional general allocation funds for village infrastructure development. *International Journal of Public Health Science (IJPHS)*, *12*(1), 348. https://doi.org/10.11591/ijphs.v12i1.21860

Lake, D., Motley, P. M., & Moner, W. (2022). Completing the CiCLE: Long-term assessment of community-involved collaborative learning ecosystems for social innovation in higher education. *Social Enterprise Journal*, *18*(1), 28–50. https://doi.org/10.1108/SEJ-10-2020-0089

Le, A. T. P. (2018). The contributions of community learning centres (CLCs) to personal and community development in Myanmar. *International Review of Education*, *64*(5), 607–631. https://doi.org/10.1007/s11159-018-9721-2

Majogoro, M., Devisch, O., & Magina, F. B. (2025). Adapting to Urban planning contradictions in community-led initiatives in growing African Cities: A case study of Sinza D, Dar es Salaam. *Urban Governance*, *5*(4), 527–537. https://doi.org/10.1016/j.ugj.2025.10.002

Mukhlis, M. M., Maskun, Masum, A., Tajuddin, M. S., Kurniawati, W. O. I., Arowosaiye, Y. I., & Naswar. (2025). Examining the implementation of participatory village autonomy: Models of community engagement and application in strengthening inclusive governance in Indonesia. *Jurnal Pengabdian Hukum Indonesia*, *8*(1), 115–162. https://doi.org/10.15294/jphi.v8i1.21226

Müller, O., Sutter, O., & Wohlgemuth, S. (2020). Learning to LEADER. Ritualised Performances of 'Participation' in Local Arenas of Participatory Rural Governance. *Sociologia Ruralis*, *60*(1), 222–242. https://doi.org/10.1111/soru.12287

Nitschke, P., & Malvicini, P. (2013). Drawing Toward Transformation and Action in a Forgotten Barrio. *Journal of Transformative Education*, *11*(2), 127–144. https://doi.org/10.1177/1541344613500218

Pujiningsih, S. (2019). The Village Development in Village Autonomy Context Based on CommunityEmpowerment (The implementation of Act Number 6 of 2014 concerning Villages). *Syariah: Jurnal Hukum Dan Pemikiran*, *19*(2), 131. https://doi.org/10.18592/sjhp.v19i2.3121

Saravanan, U., Enayati, M., Akthar, S. R., Sreenivasan, M., B, S., Charan, M., Akathya, R., Moyo, T. N., Prem, V., & Cornet, S. (2025). Digital Empowerment: A Participatory Framework for Rural Women's Economic Upliftment. *2025 Gender and Technology Conference (GTC)*, 1–9. https://doi.org/10.1109/GTC64325.2025.11478211

Sebola-Samanyanga, K. J. P. (2025). Beyond Colonial Legacies: (Re)Conceptualising Rural Development Through the RDGI in South Africa. *Land*, *14*(1), 99. https://doi.org/10.3390/land14010099

Sunarti, S., Zebua, R. S. Y., Tjakraatmadja, J. H., Ghazali, A., Rahardyan, B., Koeswinarno, K., Suradi, S., & Nurhayu, R. H. A. A. (2023). Social learning activities to improve community engagement in waste management program.

Global Journal of Environmental Science and Management, *9*(3), 403–426. https://doi.org/10.22034/gjesm.2023.03.04

Susan, N., & Budirahayu, T. (2018). Village government capacity in the implementation of Village Law No. 6 of 2015 in Indonesia. In B. McLellan (Ed.), *Sustainable future for human security: Society, cities and governance* (pp. 17–27). Springer. https://doi.org/10.1007/978-981-10-5433-4_2

Syukri, M. (2023). Gender policies of the new developmental state: The case of Indonesian new participatory village governance. *Journal of Current Southeast Asian Affairs*, *42*(1), 110–133. https://doi.org/10.1177/18681034221149750

Syukri, M. (2024). Neglecting the poor and marginalized: Participatory village governance in Indonesia's new developmentalist state. *Development Policy Review*, *42*(4), e12776. https://doi.org/10.1111/dpr.12776

Thacheen, P., & Lauzon, A. C. (2006). Walking a new path of life: learning tours, 'agro-forestry' and the transformation of the village of Bann Na Isarn, Thailand. *International Journal of Lifelong Education*, *25*(4), 407–431. https://doi.org/10.1080/02601370600772418

Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 6 Tahun 2014 Tentang Desa (2014). https://peraturan.bpk.go.id/Details/38582/uu-no-6-tahun-2014

Warsono, H., Muhamad, J. A., Fitrianto, M. R., Yusuf, I. M., Astuti, R. S., & Priyadi, B. P. (2025). Analysis of Village Development Policy and Village Community Empowerment in Indonesia. *IOP Conference Series: Earth and Environmental Science*, *1537*(1), 012032. https://doi.org/10.1088/1755-1315/1537/1/012032

Wikantiyoso, R., Cahyaningsih, D. S., Sulaksono, A. G., Widayati, S., Poerwoningsih, D., & Triyosoputri, E. (2021). Development of sustainable community-based tourism in Kampong Grangsil, Jambangan Village, Dampit District, Malang Regency. *International Review for Spatial Planning and Sustainable Development*, *9*(1), 64–77. https://doi.org/10.14246/irspsd.9.1_64

Yanou, M. P., Ros-Tonen, M., Reed, J., Siangulube, F., & Sunderland, T. (2025). The dynamics and politics of integrating local knowledge systems in multistakeholder platforms. *Ecology and Society*, *30*(4), art18. https://doi.org/10.5751/ES-16272-300418

Yen, N. T. K., & Van Luong, P. (2008). Participatory village and commune development planning (VDP/CDP) and its contribution to local community development in Vietnam. *Community Development Journal*, *43*(3), 329–340. https://doi.org/10.1093/cdj/bsn018

Tashwirul Afkar Vol. 44, No. 2, 2025
http://tashwirulafkar.net/index.php/afkar/index
ISSN 2655-7401 (online) ISSN 1410-9166 (print)

Digitalisasi dan Transformasi Organisasi Nahdlatul Ulama: Menjaga Tradisi, Memperkuat Tata Kelola, dan Merespon Perubahan Sosial di Era Digital

Hasanuddin Ali
CEO and Founder Alvara Reserach Center Ketua PBNU
Email: hasanuddinali@gmail.com

Transformasi digital telah menjadi bagian tak terpisahkan dari perubahan sosial global (Omojokun Gabriel Aju, 2026). Perkembangan teknologi informasi, internet, dan media digital tidak hanya memengaruhi cara manusia berkomunikasi, tetapi juga membentuk ulang cara organisasi bekerja, mengambil keputusan, dan membangun relasi dengan publik (Ki et al., 2024). Hampir semua organisasi, baik negara, korporasi, maupun organisasi sosial dipaksa untuk beradaptasi dengan dunia yang semakin terdigitalisasi (Yang et al., 2024) & (Jiang et al., 2025).

Bagi organisasi keagamaan, transformasi digital menghadirkan tantangan yang lebih kompleks. Di satu sisi, teknologi digital membuka ruang dakwah dan pelayanan yang luas (Wahid, 2024). Di sisi lain, ia menantang cara lama dalam membangun otoritas, menjaga tradisi, dan memelihara relasi sosial yang selama ini berlangsung secara tatap muka (Lohlker & Wahid, 2026). Digitalisasi bukan sekadar persoalan teknis, melainkan juga persoalan nilai, identitas, dan legitimasi (Khamis, 2024).

Dalam konteks Indonesia, Nahdlatul Ulama (NU) menempati posisi yang sangat khas. Data yang dirilis Alvara Research Center menunjukkan bahwa pada tahun 2016, sekitar 50,3 persen masyarakat Muslim Indonesia mengidentifikasi dirinya sebagai warga NU. Angka ini melonjak menjadi 59 persen pada tahun 2019, kemudian stabil pada kisaran 56–57 persen sepanjang tahun 2023 hingga 2025. Angka ini menempatkan NU sebagai organasasi keagamaan yang paling berpengaruh di Indonesia.

NU bukan hanya organisasi formal, melainkan juga jaringan kultural yang hidup dan mengakar kuat di tengah masyarakat (Pribadi, 2014) . Keberadaannya tidak hanya ditopang oleh struktur kepengurusan, tetapi juga oleh pesantren, masjid, majelis taklim, tradisi keagamaan, serta relasi personal antara kiai, santri, dan jamaah (Harnadi et al., 2021). Kompleksitas

DOI: 10.51716/ta.v44i2.686 **Copyright ©** Author

inilah yang membuat digitalisasi NU tidak dapat dipahami sebagai adopsi teknologi semata.

Digitalisasi dan transformasi organisasi NU adalah sebuah keniscayaan sebagai proses adaptasi kelembagaan dan kultural di tengah perubahan sosial yang dipicu oleh teknologi digital. Digitalisasi dipahami bukan sebagai tujuan akhir, melainkan sebagai alat untuk memperkuat tata kelola organisasi, memperluas jangkauan pelayanan sosial-keagamaan, serta menjaga relevansi NU di era digital.

Digitalisasi dalam Konteks Perubahan Sosial Indonesia

Perubahan teknologi digital di Indonesia berlangsung seiring dengan perubahan demografi dan gaya hidup masyarakat (Rohayati, 2024) . Indonesia saat ini berada dalam fase bonus demografi, dengan dominasi generasi milenial dan Gen Z dalam struktur penduduk usia produktif. Generasi ini tumbuh bersama internet dan media sosial, menjadikan ruang digital sebagai bagian integral dari kehidupan mereka sehari-hari (Hinduan et al., 2020).

Generasi	Rentang Tahun Lahir	Perkiraan Usia	Jumlah Populasi (Juta Jiwa)	Persentase dari Total Populasi	Ciri Umum
Generasi Z	1997-2012	13-26 tahun	74.93	27.94%	Digital native sejati
Generasi Milenial	1981-1996	27-42 tahun	69.38	25.87%	Konsumsi internet tinggi, suka liburan
Total Populasi Indonesia	-	285 juta jiwa	-	-	Median usia 30.4 tahun, 59.5% tinggal di perkotaan

Figure 1 Komposisi Penduduk Muda Indonesia
(Sumber: BPS)

Survei Asosiasi Penyelenggara Jasa Internet Indonesia (APJII) 2025 menunjukkan penetrasi internet di Indonesia telah mencapai 80.66%, dengan tingkat penggunaan tertinggi justru pada kelompok usia muda. Survei Alvara juga mencatat penggunaan internet rata-rata lebih dari 4 jam per hari, bahkan di Gen Z rata-rata bisa mencapai 7 jam sehari. Angka-angka ini menegaskan bahwa Gen Z adalah generasi yang paling “online” dibanding generasi lain. Ruang digital telah menjadi infrastruktur sosial baru dalam kehidupan masyarakat Indonesia.

Perubahan ini membawa implikasi langsung bagi organisasi keagamaan. Ada arena baru bahwa akses terhadap pengetahuan agama tidak lagi terbatas

pada ruang fisik seperti masjid, pesantren, atau pengajian, tetapi semakin berlangsung di ruang digital yang cair dan kompetitif. Media sosial, platform video, dan portal daring menjadi sumber rujukan yang semakin dominan, terutama di kalangan generasi muda.

Pada Gen Z, internet menjadi sumber informasi keagamaan tertinggi dengan porsi 25,1 persen. Namun peran orang tua juga sangat besar, mencapai 21,3 persen, sementara ustadz atau kyai di lingkungan rumah berada di angka 23,6 persen. Ini menunjukkan bahwa keberagamaan generasi muda terbentuk di dua ruang sekaligus, ruang digital dan ruang keluarga. Masjid, majelis taklim, dan figur keagamaan lokal tetap penting, tetapi tidak lagi menjadi satu-satunya pintu masuk.

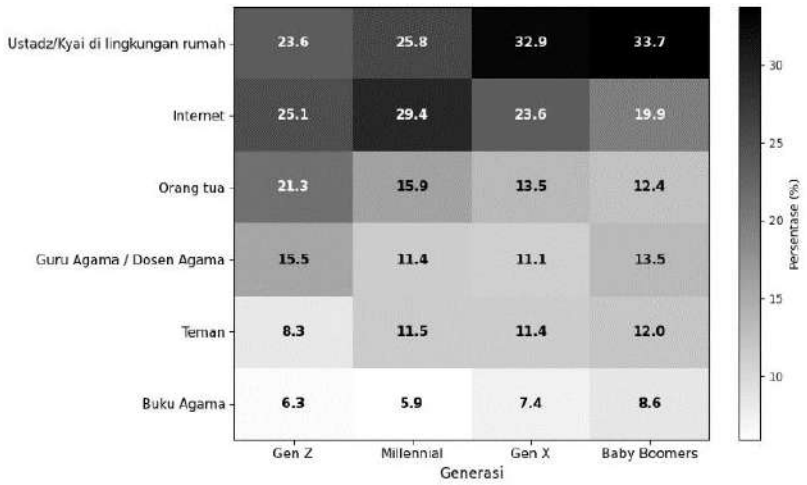


Figure 2. Sumber Rujukan Agama
(Sumber: Survei Nasional Alvara Research Center, 2025)

Dalam konteks ini, digitalisasi bukan lagi pilihan, melainkan sebuah keharusan dan kebutuhan. Organisasi keagamaan yang tidak hadir di ruang digital berisiko kehilangan relevansi sosial. Namun, kehadiran digital tanpa kerangka nilai yang jelas juga berpotensi menimbulkan persoalan baru, seperti banalitas agama atau penyederhanaan ajaran keagamaan.

Digitalisasi dan Transformasi Organisasi: Kerangka Pemahaman

Penting untuk membedakan antara digitalisasi dan transformasi organisasi. Digitalisasi sering kali dipahami sebagai pemanfaatan teknologi untuk menggantikan proses manual. Transformasi organisasi, sebaliknya, mencakup perubahan yang lebih mendalam, perubahan budaya kerja, pola komunikasi, dan cara organisasi memaknai perannya (Cao et al., 2025) .

Banyak studi menunjukkan bahwa kegagalan transformasi digital bukan disebabkan oleh teknologi yang tidak memadai, melainkan oleh ketidaksiapan organisasi termasuk didalamnya budaya dan cara kerja yag tidak mau berubah. Transformasi digital menuntut kepemimpinan kuat sekaligus adaptif, kapasitas sumber daya manusia yang memadai, serta kemampuan organisasi untuk belajar dan beradaptasi secara berkelanjutan (Melanie Pfaff et al., 2023).

Bagi NU, transformasi digital berarti menata ulang relasi antara struktur formal dan dinamika kultural. NU tidak bisa sepenuhnya meninggalkan pola relasi tradisional yang berbasis kepercayaan dan kedekatan personal. Namun NU juga tidak bisa sepenuhnya bertahan dengan cara-cara lama di tengah tuntutan transparansi, akuntabilitas, dan kecepatan informasi.

Salah satu aspek penting dalam transformasi organisasi adalah tata kelola. Dalam organisasi besar dengan jaringan luas seperti NU, tata kelola merupakan tantangan yang nyata. Koordinasi antarstruktur, dokumentasi keputusan, dan administrasi organisasi selama ini banyak bergantung pada mekanisme manual dan relasi personal.

Disinilah kehadiran Platform *Digdaya*, sistem administrasi dan persuratan digital NU, menjadi penting sebagai bagian dari digitalisasi tata kelola organisasi NU dari pusat hingga daerah untuk memperkuat keteraturan dan kesinambungan organisasi. Platform *Digdaya* memungkinkan dokumen dan keputusan organisasi terdokumentasi dengan lebih rapi, mudah ditelusuri, dan tidak bergantung pada individu tertentu. Dalam jangka panjang, hal ini penting untuk menjaga memori institusional organisasi.

Mengutip NU Online, platform Digdaya Persuratan NU merupakan bagian dari inisiatif Digdaya NU (Digitalisasi Data dan Layanan Nahdlatul Ulama), sebuah ekosistem digital yang dirancang untuk menghubungkan dan memberdayakan seluruh data dan layanan organisasi NU secara terintegrasi. Digdaya NU berfungsi sebagai pusat integrasi, pengelolaan, serta visualisasi data untuk mendukung transparansi, kolaborasi, serta percepatan transformasi digital dalam struktur kelembagaan NU yang luas dan kompleks.

Sebagai tahap awal implementasi Digdaya NU, Digdaya Persuratan difokuskan pada digitalisasi aktivitas administrasi persuratan dalam tubuh organisasi. Platform ini diresmikan oleh Ketua Umum PBNU pada 1 Agustus 2024 sebagai bagian dari strategi besar transformasi digital NU.

Dengan aplikasi ini, seluruh tahapan proses surat, mulai dari penulisan naskah, penandatanganan, pemberian stempel, pengiriman, hingga pengarsipan beralih dari format kertas ke proses digital yang terstruktur. Langkah ini tidak hanya meningkatkan efektivitas, tetapi juga menciptakan

manajemen administrasi yang lebih cepat, terdokumentasi, dan akuntabel di seluruh jenjang organisasi.

Secara mekanisme, Digdaya Persuratan memungkinkan pengurus dan staf NU untuk:

1. Membuat dan mengelola surat secara digital, termasuk input konten, metadata, serta lampiran.
2. Melakukan penandatanganan elektronik dan pemberian stempel digital, sehingga surat resmi dapat diterbitkan tanpa perlu cetak fisik.
3. Melakukan disposisi internal dan pengiriman surat antarstruktur secara digital, sehingga alur persetujuan dan distribusi dapat dipantau secara real time.
4. Mengarsipkan seluruh surat masuk dan keluar dalam basis data terpusat yang dapat ditelusuri kembali sesuai kebutuhan dokumentasi organisasi.

Implementasi Digdaya Persuratan ini juga merupakan bagian dari upaya PBNU untuk menjalankan tata kelola organisasi secara profesional layaknya pemerintahan, yakni dengan sistem administrasi yang cepat, rapi, dan terintegrasi di seluruh tingkat struktur NU. Selain itu, transformasi ini dipandang penting untuk mencegah disfungsi organisasi akibat ketergantungan pada proses manual yang lambat dan tidak terdokumentasi dengan baik. Ke depan, Digdaya Persuratan direncanakan akan terintegrasi dengan platform lain dalam ekosistem Digdaya NU, termasuk NU Online Super App, sebagai bagian dari konsolidasi pelayanan digital yang lebih luas bagi jamaah dan pengurus.

Namun demikian, transformasi tata kelola NU tidak bisa dilakukan secara drastis. Di banyak wilayah, budaya kerja berbasis relasi personal masih sangat kuat. Digitalisasi yang terlalu kaku berpotensi menimbulkan resistensi. Karena itu, proses digitalisasi tata kelola NU cenderung berlangsung secara bertahap, melalui kombinasi antara sistem digital dan praktik konvensional.

Platform Digital dan Perubahan Relasi Organisasi–Warga

Digitalisasi juga mengubah relasi antara organisasi dan warganya. Platform digital memungkinkan organisasi hadir lebih dekat dengan jamaah, tidak lagi terbatas oleh ruang dan waktu. Situs web, aplikasi, dan media sosial menjadi medium baru untuk menyampaikan informasi, layanan, dan nilai-nilai keagamaan.

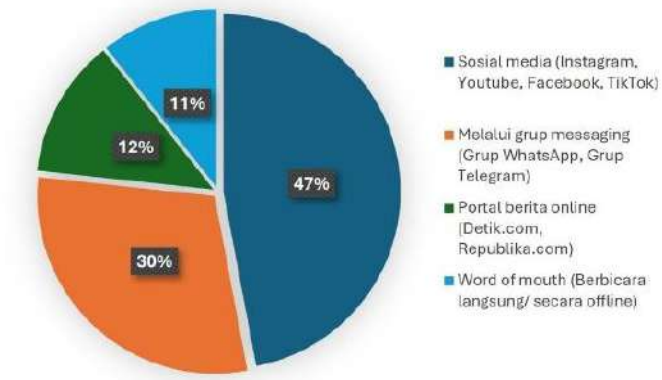


Figure 3. Sumber Berita/Informasi
(Sumber: Survei Nasional Alvara Research Center, 2025)

Data survei terbaru Alvara Research Center tahun 2025 menunjukkan, 47 persen Anak muda Indonesia menjadikan media sosial seperti Instagram, YouTube, Facebook, dan TikTok sebagai sumber utama informasi dan berita. Hanya 12 persen yang masih bergantung pada portal berita online seperti *Detik.com* atau *Republika.com*. Sementara 30 persen mengandalkan grup pesan seperti WhatsApp atau Telegram, ruang obrolan yang sering kali menjadi *pasar rumor digital* tempat fakta dan opini bercampur aduk.

Ini menunjukkan relasi antara organisasi dan generasi muda semakin banyak dimediasi oleh platform digital. Organisasi tidak lagi dipandang semata sebagai struktur formal, tetapi sebagai bagian dari ekosistem digital yang hadir dalam kehidupan sehari-hari.

Dalam konteks ini, pengembangan platform digital oleh NU, termasuk NU Online SuperApps dapat dibaca sebagai respons terhadap perubahan ekspektasi sosial. Namun, platform digital bukan tujuan akhir. Tantangan utamanya terletak pada keberlanjutan pengelolaan, kualitas konten, dan kesesuaian dengan nilai organisasi.

Urgensi digitalisasi NU semakin jelas ketika dilihat dari data empiris mengenai perilaku generasi muda. Survei Alvara mencatat bahwa 97–98% Gen Z Indonesia telah terkoneksi dengan dunia digital. Artinya, hampir seluruh basis generasi muda NU kini hidup di ruang digital. Anak muda dan digital seperti dua sisi mata uang yang tidak bisa dipisahkan.

Dakwah Digital dan Pergeseran Ruang Keagamaan

Dakwah digital berlangsung di ruang yang sangat kompetitif (Evolvi, 2022). Rata-rata pengguna media sosial Indonesia menghabiskan lebih dari

4 jam per hari di platform digital (Reports Digital Indonesia, 2024). Di ruang inilah berbagai narasi termasuk narasi keagamaan bersaing memperebutkan perhatian publik.

Bagi NU, dakwah digital merupakan peluang sekaligus tantangan. Di satu sisi, ia memungkinkan penyebaran Islam moderat ke audiens yang jauh lebih luas. Di sisi lain, ia menuntut kemampuan untuk menyesuaikan format dan gaya komunikasi tanpa kehilangan substansi pesan.

Menarik untuk dicermati siapa figur panutan umat Islam Indonesia hari ini. Data survei Alvara tahun 2025 menunjukkan bahwa Ustadz Abdul Somad (40,8%) menjadi ulama paling populer, diikuti oleh Ustadz Adi Hidayat (29,9%), Gus Baha (23,8%), Ustadz Hanan Attaki (21,9%), dan Ustadzah Mamah Dedeh (15,8%).

Khusus di kalangan warga NU, posisi Gus Baha menanjak menjadi kedua (32%), menegaskan bahwa figur ulama muda NU yang santun, cerdas, dan dekat dengan realitas sosial memiliki daya tarik lintas generasi. Gus Baha menjadi representasi "ulama zaman baru", tetap kuat dalam tradisi, namun komunikatif dan adaptif terhadap budaya digital.

Namun yang menarik, banyak warga NU juga mengagumi ustadz dari luar NU seperti Ustadz Adi Hidayat. Fenomena ini menunjukkan bahwa NU tidak hidup dalam ruang eksklusif. Jamaah NU kini bersifat cair; mereka memilih tokoh berdasarkan relevansi, bukan sekadar afiliasi. Di sinilah pentingnya NU menampilkan tokoh-tokoh muda yang kompeten dan otentik, agar wacana keagamaan khas Aswaja tidak tergantikan oleh narasi lain yang lebih populer di media sosial.

Simpulan

Digitalisasi dan transformasi organisasi NU merupakan perjalanan panjang yang masih terus berlangsung. Di tengah perubahan teknologi yang cepat, NU berupaya menjaga keseimbangan antara tradisi dan inovasi. Digitalisasi tata kelola, pengembangan platform digital, dan dakwah digital menunjukkan bahwa NU tidak menolak perubahan, tetapi meresponsnya secara kontekstual dan berhati-hati.

Angka-angka empiris dari berbagai survei memperlihatkan bahwa basis sosial NU terutama generasi muda telah berada hampir sepenuhnya di ruang digital, memiliki ekspektasi tinggi terhadap profesionalisme organisasi, dan tetap menghargai otoritas keagamaan yang relevan dan komunikatif. Karena itu, keberhasilan transformasi digital NU tidak diukur dari kecanggihan teknologi, melainkan dari sejauh mana teknologi tersebut mampu memperkuat nilai, memperluas manfaat sosial, dan menjaga relevansi NU di tengah masyarakat Indonesia yang terus berubah.

NU sedang mulai bergerak dari sekadar organisasi menjadi sebuah ekosistem. NU tidak lagi bisa hanya menjadi ormas keagamaan, ia harus menjelma menjadi ekosistem sosial yang menyediakan nilai, pengetahuan, dan layanan. Dalam ekosistem itu, masjid bukan hanya tempat ibadah, tetapi juga pusat literasi, pesantren bukan hanya lembaga pendidikan, tetapi inkubator kewirausahaan, dan Banom bukan hanya sayap organisasi, tetapi motor perubahan sosial.

Untuk mencapai itu, NU perlu memperkuat struktur digitalnya. Sistem keanggotaan, layanan kesehatan, zakat, pendidikan, hingga kegiatan keagamaan harus terintegrasi dalam satu platform NU SuperApps yang menghubungkan jamaah di seluruh Indonesia. Aplikasi ini akan menjadi simbol transisi NU dari abad tradisi ke abad teknologi.

Daftar Pustaka

Cao, G., Duan, Y., & Edwards, J. S. (2025). Organizational culture, digital transformation, and product innovation. *Information & Management*, *62*(4), 104135. https://doi.org/https://doi.org/10.1016/j.im.2025.104135

Evolvi, G. (2022). Religion and the internet: digital religion, (hyper)mediated spaces, and materiality. *Zeitschrift Fur Religion, Gesellschaft Und Politik*, *6*(1), 9–25. https://doi.org/10.1007/s41682-021-00087-9

Harnadi, D., Siahaan, H., Hilmy, M., Airlangga, U., Sciences, P., & Airlangga, U. (2021). Pesantren and the preservation of traditional religious authority in the digital age. *Masyarakat, Kebudayaan Dan Politik*, *34*(3), 272–280. https://doi.org/https://doi.org/10.20473/mkp.V34I32021.272-280

Hinduan, Z. R., Anggraeni, A., & Agia, M. I. (2020). Generation Z in Indonesia: The Self-Driven Digital. In E. Gentina & E. Parry (Eds.), *The New Generation Z in Asia: Dynamics, Differences, Digitalisation* (p. 0). Emerald Publishing Limited. https://doi.org/10.1108/978-1-80043-220-820201012

Jiang, L., Li, B., & Zhang, M. (2025). Technological Forecasting & Social Change The impact of digital transformation on the efficiency of corporate resource allocation : Internal mechanisms and external environment. *Technological Forecasting & Social Change*, *215*(October 2024), 124107. https://doi.org/10.1016/j.techfore.2025.124107

Khamis, S. (2024). The Paradoxes of Modern Islamic Discourses and Socio-Religious Transformation in the Digital Age. *Religions*, *15*(2), 207.

Ki, E., Ertem-eray, T., & Hayden, G. (2024). The evolution of digital public relations research. *Public Relations Review*, *50*(5), 102505. https://doi.org/10.1016/j.pubrev.2024.102505

Lohlker, R., & Wahid, S. H. (2026). The Transformation of Islamic Religious Authority. *Religions*, *17*(4), 1–22.

Melanie Pfaff, Y., Judith Wohlleber, A., Münch, C., Küffner, C., & Hartmann, E. (2023). How digital transformation impacts organizational culture – A multi-hierarchical perspective on the manufacturing sector. *Computers & Industrial Engineering*, *183*, 109432. https://doi.org/https://doi.org/10.1016/j.cie.2023.109432

Omojokun Gabriel Aju, M. K. (2026). The Persuasiveness of Digital Transformation in the Global Competitive Economies : The Gains , The Pains and The Balancing Strategy. *I.J. Information Engineering and Electronic Business*, *18*(1), 71–91. https://doi.org/10.5815/ijieeb.2026.01.05

Pribadi, Y. (2014). RELIGIOUS NETWORKS IN MADURA Pesantren , Nahdlatul Ulama and Kiai as the Core of Santri. *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies*, *51*(1), 1–32. https://doi.org/https://doi.org/10.14421/ajis.2013.511.1-32

Rohayati, Y. (2024). Digital Transformation for Era Society 5 . 0 and Resilience : Urgent Issues from Indonesia. *Societies*, *14*(12), 1–16.

Wahid, S. H. (2024). Exploring the intersection of Islam and digital technology: A bibliometric analysis. *Social Sciences & Humanities Open*, *10*(August), 101085. https://doi.org/10.1016/j.ssaho.2024.101085

Yang, C., Gu, M., & Albitar, K. (2024). Technological Forecasting & Social Change Government in the digital age : Exploring the impact of digital transformation on governmental efficiency. *Technological Forecasting & Social Change*, *208*(August), 123722. https://doi.org/10.1016/j.techfore.2024.123722

PEDOMAN PENULISAN NASKAH
TASHWIRUL AFKAR

A. PERSYARATAN UMUM PENULISAN NASKAH

1. Naskah belum pernah dipublikasikan atau tidak sedang dalam proses pengajuan untuk publikasi ke media lain dan tidak mengandung unsur plagiat dengan dilampiri pernyataan tertulis dari penulis.
2. Naskah ditulis dalam bahasa Indonesia atau bahasa Inggris dengan kerapatan baris 1 spasi, *font Cambria* 12, ukuran kertas B5, *margin* atas 2.2 cm., bawah 2.2 cm., kiri 2.2 cm., dan kanan 2.2 cm.
3. Panjang naskah minimal 4000 kata (sekitar 15 halaman) sudah termasuk gambar, grafik/ tabel (jika ada) dan daftar pustaka yang menyertainya.
4. Naskah harus disertai dengan abstrak dalam bahasa Inggris dan bahasa Indonesia.
5. Naskah dikirim melalui online submission Tashwirul Afkar dengan alamat https://tashwirulafkar.net/index.php/afkar/about/submissions (klik daftar/register).
6. Semua naskah yang masuk ke redaksi akan melalui proses *blind review* oleh mitra bebestari setelah review oleh redaksi. Naskah yang dimuat akan disunting kembali oleh redaksi tanpa mengubah substansi isi.

B. STRUKTUR NASKAH ILMIAH

1. Judul

a. Judul hendaknya ringkas, efektif dan informatif, dengan jumlah 14 kata¸termasuk kata penghubung.
b. Jenis huruf *Cambria 14,* ditebalkan, dengan jarak baris 1 spasi.

2. Identitas Penulis

a. Artikel disertai dengan identitas penulis yang meliputi: Nama penulis tanpa gelar akademik (*Cambria 12,* ditebalkan), afiliasi kelembagaan penulis, alamat lembaga, dan *e-mail (Cambria 10, spasi 1).*
b. Nama penulis dan urutan penulis (bila lebih dari satu penulis) harus sudah disepakati semua penulis, biasanya berdasarkan besarnya kontribusi dan partisipasi dalam pelaksanaan penelitian dan penulisan laporan, dan semua penulis bertanggung jawab atas isi artikel.

3. Abstrak

a. Abstrak ditulis secara ringkas dan faktual, meliputi tujuan penelitian, metode penelitian, hasil dan simpulan.

b. Abstrak ditulis dalam bahasa Inggris dan bahasa Indonesia, panjang abstrak berkisar antara 150 - 250 kata dalam satu paragraf, huruf *(Cambria 10, spasi 1).*

4. Kata Kunci

a. Kata kunci terdiri atas 3 – 5 kata dan/atau kelompok kata.
b. Kata-kata diketik miring (*italic*), antara kata kunci dipisahkan oleh titik koma (;)

5. Pendahuluan

a. **Pendahuluan** jarak 1 spasi dan ditebalkan.
b. Pendahuluan hendaknya mengandung latar belakang masalah; hipotesis (bila ada), tujuan dan metode penelitian; umumnya artikel tidak terlalu ekstensif; pendahuluan mengacu pada beberapa pustaka yang menjadi landasan teori atau alasan penelitian.

6. Hasil dan Pembahasan

a. **Hasil dan Pembahasan**, jarak 1 spasi dan ditebalkan.
b. Sajian dalam hasil dan pembahasan ditulis secara bersistem, hanya hasil data/informasi yang terkait dengan tujuan penelitian; sederhanakan tabel dan menggunakan tabel terbuka, dan gambar peta lebih difokuskan pada objek yang diteliti serta jangan terlalu besar ukuran filenya serta rumit (diupayakan dalam format JPG); tabel dan gambar diberi nomor urut. Contoh penulisan tabel: Tabel 3.
c. Penggunaan subjudul dalam pembahasan sesuai dengan keperluan pembahasan.
d. Teknik pengutipan sumber rujukan menggunakan catatan kaki/*footnote*, menggunakan sistem sitasi *Chicago Manual of Style 17th edition, Cambria 10*, selengkapnya lihat contoh di ketentuan teknis penulisan catatan kaki.

7. Simpulan

a. **Simpulan**, jarak 1 spasi dan ditebalkan.
b. Simpulan hendaknya merupakan jawaban atas pertanyaan penelitian, dan diungkapkan bukan dalam kalimat stastistik.

8. Ucapan Terima Kasih

a. Bila ada **Ucapan Terimakasih**, jarak 1 spasi dan ditebalkan
b. Berisi ucapan terimakasih kepada lembaga pemberi dana, dan atau individu yang telah membantu dalam pelaksanaan penelitian dan penulisan artikel.

9. Daftar Pustaka

a. **Daftar Pustaka**, jarak 1 spasi dan ditebalkan
b. Literatur yang dicantumkan dalam daftar pustaka hanya memuat sumber-sumber yang dirujuk atau dikutip dalam artikel.

c. Sumber rujukan yang dirujuk dalam artikel, hendaknya merujuk dari salah satu atau beberapa artikel jurnal ilmiah.
d. Teknik penulisan daftar pustaka, menggunakan sistem sitasi *Chicago Manual of Style 17th edition font Cambria 12*. Selengkapnya bisa dilihat pada ketentuan teknis penulisan daftar pustaka.

C. KETENTUAN TEKNIS PENULISAN NASKAH

1. Penulisan Pengutipan

a. Pengutipan rujukan dalam pembahasan hendaknya tidak terlalu panjang.
b. Kutipan langsung kurang dari lima baris ditulis di antara tanda kutip lengkap bersatu dalam alinea dan dimiringkan (*italic*).
c. Kutipan langsung lima baris atau lebih ditulis dalam alinea tersendiri tanpa tanda kutip. Posisi penulisan diberi *indent* lurus dengan baris awal alinea.
d. Kutipan tidak langsung yaitu pengutipan sebuah teks yang disarikan dan dituliskan dalam kalimat sendiri, ditulis sebagai bagian dari alinea tanpa tanda kutip/tanda petik.
e. Pengutipan hasil penelitian atau pendapat orang lain, sebaiknya menggunakan kutipan tidak langsung (menggunakan kalimat sendiri, bukan kalimat yang persis sama).
f. Kutipan ayat Alquran dan Hadis dituliskan dengan huruf Arab sesuai teks aslinya, termasuk tanda-tanda bacanya, dengan menggunakan *Traditional Arabic* 16 cetak tebal. Ayat Alquran ditulis lengkap dengan nama dan nomor surah serta nomor ayat, sedangkan Hadis ditulis lengkap sanad dan rawinya serta dilengkapi *footnote* yang berisi: Nama kitab, jilid, bab, nomor hadis dan halaman. Contoh:

Berdasarkan firman Allah Swt. dalam surah Al-Ankabut 29: 67-69:

أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا جَعَلْنَا حَرَمًا آمِنًا وَيُتَخَطَّفُ النَّاسُ مِنْ حَوْلِهِمْ أَفَبِالْبَاطِلِ يُؤْمِنُونَ وَبِنِعْمَةِ اللَّهِ يَكْفُرُونَ (67) وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ كَذَّبَ بِالْحَقِّ لَمَّا جَاءَهُ أَلَيْسَ فِي جَهَنَّمَ مَثْوًى لِلْكَافِرِينَ (68) وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ (69)

Hal ini sejalan dengan sabda Nabi Muhammad Saw.:

عَنْ عَائِشَةَ (رَضِيَّ اللهُ عَنْهَا) قَالَ: كَانَ رَسُولُ اللهِ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم) إِذَا عَصَفَتِ الرِّيْحُ قَالَ: "اَللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ خَيْرَهَا وَخَيْرَ مَا فِيْهَا وَخَيْرَ ماَ أَرْسَلْتَ بِهِ، وَأَعُوْذُ بِكَ مِنْ شَرِّهَا وَشَرِّ مَا فِيْهَا وَشَرِّ مَا أَرْسَلْتَ بِهِ" (رواه مسلم)٠

g. Khusus pengutipan ayat Alquran yang tidak lengkap dalam satu ayat, diberi tanda titik tiga buah sebelum atau sesudahnya. Contoh:

... ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ...(الروم : 30 : 30)

h. Anotasi (keterangan pendek) ditulis di antara dua kurung besar [...] langsung setelah ungkapan atau kalimat yang diberi anotasi. Anotasi yang melebihi satu baris ditulis sebagai catatan kaki.
i. Kutipan dari ayat-ayat Alquran tidak diperlukan catatan kaki karena nama dan nomor surah serta nomor ayat telah dituliskan dalam ayat yang dikutip.

2. Penulisan Kutipan Catatan Kaki dan Daftar Pustaka

Teknik penulisan catatan kaki, menggunakan sistem sitasi *Chicago Manual of Style 17th edition font Cambria 10*, ditulis secara berurutan: Nama penulis [tanpa pangkat dan gelar], *Judul buku diketik miring,* cetakan/*edition* [jika ada], jilid/*series* [jika ada] (Tempat/kota penerbit: Nama penerbit, Tahun terbit), nomor halaman.

Buku yang disunting oleh editor diikuti "ed." tanpa kurung setelah penulisan nama. Jika buku ditulis tanpa kota penerbit diketik "t.k."; tanpa penerbit diketik "t.p."; jika tanpa tahun terbit diketik "t.t.". Apabila tahun penerbitan berupa tahun hijriyah diketik "H." setelah penyebutan tahun. Halaman tanpa penulisan simbol halaman, langsung pada penulisan angka. Apabila ingin menyebutkan lagi sumber yang terdahulu harus disebutkan nama penulis dan diikuti dengan nama buku yang dimaksud. Dalam penyebutan ulang ini, **tidak digunakan istilah** tertentu: **ibid.**, **op. cit.**, dan **loc. cit.**.

Sumber rujukan yang berasal dari bahasa Arab, ditulis dalam huruf latin berdasarkan pedoman transliterasi Tashwirul Afkar [*Legal of Congress*] dengan merubah *font* ke *Times New Arabic 10* (lihat pedoman transliterasi Tashwirul Afkar).

Teknik penulisan daftar pustaka, menggunakan sistem sitasi *Chicago Manual of Style 17th edition font Cambria 12*, ditulis secara berurutan: Nama penulis ditulis nama belakangnya lebih dahulu, diikuti nama depan dan nama tengah (atau inisial). *Judul buku (diketik miring)*.

Cetakan/*Edition.* Jilid/*Series* (bila ada). Kota penerbit: Nama penerbit, Tahun penerbitan.
Jika literatur ditulis lebih dari dua orang: Nama penulis pertama ditulis nama belakangnya lebih dahulu, dilanjutkan penulis kedua dan seterusnya dan nama belakang tidak perlu dibalik seperti penulis pertama. Ditulis 1 spasi, berurutan secara alfabetis tanpa nomor. Penulisan daftar pustaka tidak menggunakan et al., sebagai pengganti penulis kedua dan seterusnya.
Sumber rujukan yang berasal dari bahasa Arab, ditulis dalam huruf latin berdasarkan pedoman transliterasi Tashwirul Afkar [*Legal of Congress*] dengan merubah *font* ke *Times New Arabic* 12 (lihat pedoman transliterasi Tashwirul Afkar).

Dibawah ini beberapa contoh catatan kaki dan daftar pustaka untuk berbagai sumber kutipan:

a. Kutipan dari Buku

1) Satu penulis.

[1]Muh}ammad ‘A<bid Al-Ja>biri>, *Nah}nu Wa Al-Tura>th: Qira>at Mu’a>s}irat Fi> Tura>thina> Al-Falsafi*> (Beirut: Markaz al-Thaqafi> al-‘Arabi>, 1990), 29.

Al-Ja>biri>, Muh}ammad ‘A<bid. *Nah}nu Wa Al-Tura>th: Qira>at Mu’a>s}irat Fi> Tura>thina> Al-Falsafi*>. Beirut: Markaz al-Thaqafi> al-‘Arabi>, 1990.

2) Dua atau tiga penulis/editor [nama tetap dicantumkan].

[2]Atang Abdul Hakim dan Jaih Mubarok, *Metodologi Studi Islam* (Bandung: Rosda Karya, 1999),47-48.

[3]Morris Neiburger, James G. Edinger, and William Bonner, eds., *Understanding Our Atmospheric Environment* (San Francisco, California: W. H. Freeman, 1973), 87.

Hakim, Atang Abd., dan Jaih Mubarok. *Metodologi Studi Islam*. Bandung: Rosda Karya, 1999.

Neiburger, Morris, James G. Edinger, and William Bonner, eds. *Understanding Our Atmospheric Environment*. San Francisco, California: W. H. Freeman, 1973.

3) Empat penulis/editor atau lebih, dalam catatan kaki dicantumkan hanya penulis/editor pertama diikuti *et al.*, dalam daftar pustaka dicantumkan semua penulis/editor.

[4] Philip S.Gorski et al., eds., *The Post-Secular in Quetion: Religion in Contemporary Society* (New York and London: New York University Press, 2012), 135.

Gorski, Philip S., David Kyuman Kim, John Torpey, and Jonathan Van Antwerpen, eds. *The Post-Secular in Quetion: Religion in Contemporary Society*. New York and London: New York University Press, 2012.

4) Jika mengutip sumber yang sudah dikutip sebelumnya (tanpa ibid. dan op.cit.).

[5]Jala>luddi>n Al-Suyu>t}i>, *Al-Itqa>n Fi>'Ulu>m Al-Qur'a>n*, Jilid 2 (Beirut: Da>rul-Fikr, t.t.),19.

[6]Al-Suyu>t}i>, *Al-Itqa>n Fi> 'Ulu>m Al-Qur'a>n*, 77.

[7]Muh}ammad ibn 'Alawi> Al-Ma>liki> Al-H{asani>, *Zubdah Al-'Itqa>n Fi> 'Ulu>m Al-Qur'a>n* (Jeddah: Da>r Al-Shuru>q, 1983), 24.

[8]Al-Suyu>t}i>, *Al-Itqa>n Fi> 'Ulu>m Al-Qur'a>n*, 83.

[9]Al-H{asani>, *Zubdah Al-'Itqa>n Fi> 'Ulu>m Al-Qur'a>n*, 28.

Al-Suyu>t}i>, Jala>luddi>n. *Al-Itqa>n Fi> 'Ulu>m Al-Qur'a>n*. Jilid 2. Beirut: Da>rul-Fikr, t.t.

Al-H{asani>, Muh}ammad ibn 'Alawi> Al-Ma>liki>. *Zubdah Al-'Itqa>n Fi> 'Ulu>m Al-Qur'a>n*. Jeddah: Da>r Al-Shuru>q, 1983.

5) Jika buku yang dikutip lagi itu lebih dari satu jilid, dan yang digunakan lebih dari satu jilid.

[10]Al-Zarkashi>, *Al-Burha>n Fi>'Ulu>m Al-Qur'a>n*, Jilid 1 (Beirut: Da>r al-Ma'rifah, 1391 H.), 45.

[11]Al-Zarkashi>, *Al-Burha>n Fi>'Ulu>m Al-Qur'a>n*, Jilid 2 (Beirut: Da>r al-Ma'rifah, 1391 H.), 16.

Al-Zarkashi>. *Al-Burha>n Fi>'Ulu>m Al-Qur'a>n*. Jilid 1. Beirut: Da>r al-Ma'rifah, 1391 H.

———. *Al-Burha>n Fi>'Ulu>m Al-Qur'a>n*. Jilid 2. Beirut: Da>r al-Ma'rifah, 1391 H.

6) Buku teks terjemahan.

[12] Mark Woodward, *Islam Jawa: Kesalehan Normatif versus Kebatinan*, trans. Hairus Salim "Islam in Java: Normative Piety and Mysticism" (Yogyakarta: LKiS, 1999), 88.

Woodward, Mark. *Islam Jawa: Kesalehan Normatif versus Kebatinan*. Translated by Hairus Salim "Islam in Java: Normative Piety and Mysticism". Yogyakarta: LKiS, 1999.

7) Buku terbitan lembaga/badan/organisasi yang tidak ada nama penulisnya.

[13] Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia, *Pendidikan Anti Korupsi Untuk Perguruan Tinggi*, Cetakan I (Jakarta: Direktorat Jenderal Pendidikan Tinggi Bagian Hukum, 2011), 38.

Indonesia, Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan Republik. *Pendidikan Anti Korupsi Untuk Perguruan Tinggi*. Cetakan I. Jakarta: Direktorat Jenderal Pendidikan Tinggi Bagian Hukum, 2011.

b. Kutipan dari artikel

1) Artikel Jurnal Ilmiah

Dalam catatan kaki: Nama penulis artikel, "judul artikel ditulis di antara tanda petik rangkap," *Nama jurnal dimiringkan*, Volume, Issue/Nomor (Tahun terbit): Nomor halaman yang dikutip, doi (jika ada).

Dalam daftar pustaka: Nama belakang penulis, Nama depan dan tengah. "Judul artikel."*Nama Jurnal (cetak miring)* Volume, Nomor/Issue (Tahun terbit): Halaman Artikel. Doi (jika ada)

Jurnal yang penulisan titimangsa terbitnya: Volume dan Tahun

[14]Husnul Qodim, "Dinamika Salafisme Di Indonesia: Akar Intelektualitas Dan Orientasi Ideologis Yang Beragam," *Tashwirul Afkar: Jurnal Refleksi Pemikiran Keagamaan & Kebudayaan* 21 (2007), 65.

Jurnal yang penulisan titimangsa terbitnya: Volume, Issue/Nomor dan Tahun

[15] Lyn Parker, Irma Riyani, and Brooke Nolan, "The Stigmatisation of Widows and Divorcees (janda) in Indonesia, and the Possibilities for Agency," Indonesia and The Malay World 44, no. 128 (2016): 30, doi:10.1080/-13639811.2016.1111677.

Parker, Lyn, Irma Riyani, and Brooke Nolan. "The Stigmatisation of Widows and Divorcees (janda) in Indonesia, and the Possibilities for Agency." *Indonesia and The Malay World* 44, no. 128 (2016): 27–46. doi:10.1080/13639811.2016.1111677.

Qodim, Husnul. "Dinamika Salafisme Di Indonesia: Akar Intelektualitas Dan Orientasi Ideologis Yang Beragam." *Tashwirul Afkar: Jurnal Refleksi Pemikiran Keagamaan & Kebudayaan* 21 (2007): 46–74.

2) Artikel dalam bab atau bagian lain dari buku kompilasi/book section dengan editor atau terjemahan.

[16]Wilfred Cantwell Smith, "Scripture as Form and Concept: Their Emergence for the Western World," in *Rethinking Scripture: Essays from a Comparative Perspective*, ed. Miriam Levering (New York: State University of New York Press, 1989), 31.

[17]Maribeth Erb, "Kebangkitan Adat Di Flores Barat: Budaya, Agama Dan Tanah," dalam*Adat Dalam Politik Indonesia*, ed. Jamie S. Davidson, David Henley, and Sandra Moniaga, trans. Emilius Ola Kleden and Nina Dwisasanti "The Revival of Tradition in Politics: The Deployment of Adat from Colonialism to Indigenism" (Jakarta: YOI dan KITL, 2010), 270.

Erb, Maribeth. "Kebangkitan Adat Di Flores Barat: Budaya, Agama Dan Tanah." Dalam*Adat Dalam Politik Indonesia*, edited by Jamie S. Davidson, David Henley, and Sandra Moniaga, translated by Emilius Ola Kleden dan Nina Dwisasanti " The Revival of Tradition in Politics: The Deployment of Adat from Colonialism to Indigenism," 269–299. Jakarta: YOI dan KITL, 2010.

Smith, Wilfred Cantwell. "Scripture as Form and Concept: Their Emergence for the Western World." In *Rethinking Scripture: Essays from a Comparative Perspective*, edited by Miriam Levering, 29–57. New York: State University of New York Press, 1989.

3) Artikel dari Ensiklopedi.

[16]Parvis Morewedge, "Theology," ed. John L. Esposito et al., *The Oxford Encyclopedia of The Modern Islamic World*, vol. 4 (New York: Oxford University Press, 1995), 214.

Morewedge, Parvis. "Theology." Edited by John L. Esposito, Shahrough Akhavi, Yvonne Yazbeck Haddad, James P. Piscatori, Abdulaziz Sachedina, Sharon Siddique, John O. Voll, and Fred R. von der Mehden. *The Oxford Encyclopedia of The Modern Islamic World*. Vol.4. New York: Oxford University Press, 1995.

4) Artikel dari surat kabar atau majalah.

[18]Usep Romli, "Trend Wisata Alam: Ngitung Lembur, Ngajajah Milang Kori," *Pikiran Rakyat*, Bandung, 5 Januari 2013, 25.

Romli, Usep. "Trend Wisata Alam: Ngitung Lembur, Ngajajah Milang Kori." *Pikiran Rakyat*. Bandung. 5 Januari 2013.

c. Kutipan dari Tesis/Disertasi yang tidak diterbitkan.

[3]Nuryah Asri Sjafirah, "Transformasi Identitas Pelaku Konversi Agama Etnis China" (Disertasi Program Pascasarjana, Universitas Padjadjaran Bandung, 2010), 177.

Sjafirah, Nuryah Asri. "Transformasi Identitas Pelaku Konversi Agama Etnis China." Disertasi Program Pascasarjana, Universitas Padjadjaran Bandung, 2010.

d. Kutipan prosiding konferensi/seminar/simposium.

[1]Muhammad Yasir Alimi, "When Religion Fails to Nature Character", (Prosiding International Conference Ethics in Development, Semarang, 17-19 Juli 2011), 59.

Alimi, Muhammad Yasir. "When Religion Fails to Nature Character." Prosiding International Conference Ethics in Development, Semarang, 17-19 Juli 2011.

e. Kutipan dari makalah ilmiah yang dipresentasikan dalam seminar atau konferensi.

[1]Rachel Adelman, "Such Stuffas as Dreams Are Made On: God's Footstool in the Aramaic Targumim and Midrashic Tradition" (Paper presented at the annual meeting of the Society of the Biblical Literature, New Orleans, Lousiana, 21-24 November 2009), 14.

Adelman, Rachel. "Such Stuffas as Dreams Are Made On: God's Footstool in the Aramaic Targumim and Midrashic Tradition." Paper presented at the annual meeting of the Society of the Biblical Literature, New Orleans, Lousiana, 21-24 November2009.

f. Kutipan dari Wawancara

[19] Komar Nuruzzaman (santri), wawancara oleh Busro, Pesantren Buntet Cirebon, tanggal 14 November 2015.

Nuruzzaman, Komar (santri), wawancara oleh Busro. Pesantren Buntet Cirebon. Tanggal 14 November 2015.

LAKPESDAM

LEMBAGA KAJIAN & PENGEMBANGAN
SUMBER DAYA MANUSIA
Nahdlatul Ulama

Lembaga Kajian dan Pengembangan Sumberdaya Manusia,
Pengurus Besar Nahdlatul Ulama
Jl. KH. Ramli Selatan No. 20A Menteng Dalam, Tebet Jakarta
Telp: (+62) 218298855, Fax: (+62) 218354925,
E-mail: tashwirulafkar9@gmail.com, Web: tashwirulafkar.net
FB: Lakpesdam NU, Twitter: @Lakpesdam